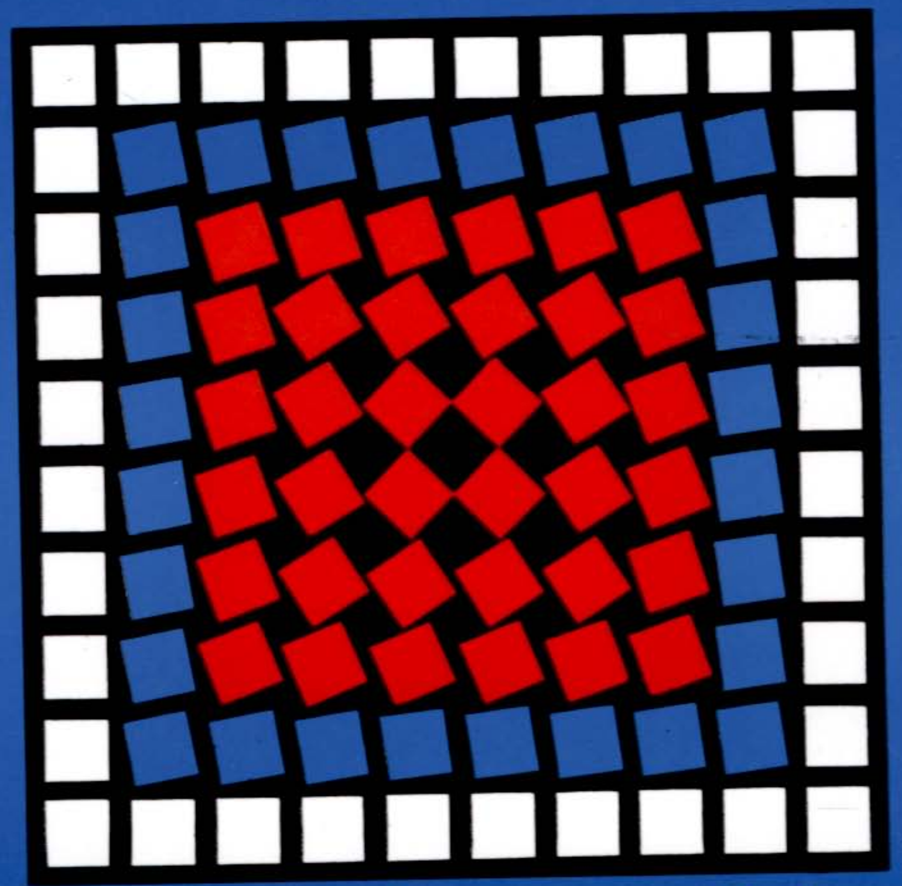
المذاهب الوجودية



من كيركجورد إلى جان بول سارتر

تأليف : ريجيس جوليفيه

ترجمة : فؤاد كامل

مراجعة : د. محمد عبد الهادي أبو ريده

دار الآداب

المذاهب الوجودية



المذاهب الوجودية

من كير كجورد إلى جان بول سارتر

تأليف

ريجيس جوليفيه

ترجمة : فؤاد كامل

دار الآداب - بيروت

الطبعة الأولى

١٩٨٨

مقدمة

للوجودية دلالة مزدوجة: دلالة باعتبارها تياراً فلسفياً نمت في داخله مذاهب متعددة؛ ودلالة بوصفها ظاهرة اجتماعية موسومة بكلمة «وجودية» تلك الكلمة التي انتشرت انتشار البدعة غير المألوفة في الأعوام الأخيرة. وهاتان الدلالتان أمران متمايزان وإن ربطت بينهما روابط عديدة. والكتاب الحالي لا يتصدى لغير الجانب المذهبي من الوجودية: إذ يتعين - وفقاً لما استقر عليه عزمنا - أن نكشف عن أقرب المنابع المباشرة للوجودية، وأن نصف أشد الأشكال تمييزاً لها. وبالتالي فإن خطتنا تاريخية. بيد أنها ليست مقصورة على هذه الناحية التاريخية فحسب، إذ يبدو لنا محالاً أن نتجرد من كل حكم تقويمي يمس طرائق للتفكير تضع موضع التساؤل أشد مشكلات الفلسفة خطورة، وتقدم لنا تصوراً عن الإنسان يبدو قابلاً للاعتراض من وجهات نظر شتى.

غير أننا نريد مع ذلك أن نحدد صورة الموقف النقدي الذي كان لا بد لنا أن نتخذه، وحدوده. فنحن لم نختر مذهباً نعارض به الفلسفات الوجودية التي تعرضنا لدراستها. وليس من شك أنه حتى مع النقد على النحو نفسه الذي انتهجناه - يمكن دائماً معرفة المذهب الذي يتضمنه هذا النقد، غير أننا لم نرد أن نناقش القضايا الأساسية عند «هيدجر» و «سارتر» و «يسبرز» على أساس هذا التصور المذهبي، مهما بدا له في نظرنا من مبررات؛ ذلك أن اللوم الذي رأينا أن من واجبنا توجيهه إلى هؤلاء الكتاب عشرات المرات وأعني به الخطأ فيما يسمى Ignoratio elenchi (أو الخطأ في فهم معنى السؤال وخطورته) - هذا اللوم يبدو في نظرنا صحيحاً عام الانطباق بحيث لا نرضى أن نعرض له أنفسنا بتلك البراءة والسذاجة! وغرضنا الذي وضعناه نصب أعيننا دائماً - وإن يكن يسمح مع ذلك ببعض الاستثناءات - هو أن نحكم على هذه المذاهب من الداخل، أعنى من حيث مبادئها الخاصة - من جهة - لكي نقدر درجة اتساقها الداخلي؛ ومن حيث الحجج التي تبرر المبادىء نفسها أو المسلمات التي

تستند إليها أو تتضمنها - من جهة أخرى. وعلى ذلك فإن النقد إذا فهم على هذا النحو - لا يكون على كل حال سوى شكل من أشكال الحوار الذي يديره الكاتب بينه وبين نفسه، وحينئذ يصبح كل اتهام للكاتب باتخاذ موقف مسبق (قبلي Apriori) أو متحيز اتهاماً لا قيمة له. ومهما يكن من أمر، فإن حرصنا على الفهم من الوضوح بحيث يمكن أن يعادل في سياق المناقشة ما يستفاد من رأي مسبق، ويلطف من تأثيره.

على أن حرصنا على الموضوعية قد أدى بنا إلى أن نفصل تمام الفصل بين عرض المذاهب وبين الملاحظات النقدية التي رأينا من المناسب إلحاقها بها. فمن الخطر دائماً بالنسبة إلى وضوح أي عرض مذهبي وبالنسبة إلى فهم أجزائه فهماً دقيقاً، أن تقاطعه لحظة بعد أخرى بما نسوقه من اعتراضات. وهذا الخطر يصبح شديداً على وجه الخصوص إذا كان الأمر يتعلق بالآراء الوجودية، تلك الآراء التي لا شك في أنها ليست غامضة في جملتها على الأقل، ولكنها صعبة بلا ريب نظراً إلى جدة مصطلحها، وفي نفس الوقت نظراً إلى طريقتها في التفكير التي يقطع الصلات بينه وبين الصور للتفلسف قطعاً عنيفاً. ولهذا السبب آثرنا أن نسلك في عرضنا لها مسلكاً موضوعياً ما وسعنا ذلك، متتبعين عن كثب مؤلفات المفكرين الوجوديين دون أن نخلط بها أحكامنا الخاصة التي جعلناها في حواشي أواخر الصفحات.

* * *

ومع ذلك، فثمة سؤال مبدئي يعرض نفسه، ألا وهو تعريف ما يفهم من كلمة «وجودية»، ذلك أن هذا التعريف لا يأتي من تلقاء نفسه، فالأمر لا يقف عند وجود صور عديدة للوجودية تبدو لأول وهلة متعارضة فيما بينها، بل إن فكرة الوجودية نفسها تتخذ دلالات شتى يختلط فيها الجوهري والعرضي بحيث يبدو ألا سبيل إلى التمييز بينهما. ومع ذلك يتحتم علينا أن نحاول إزالة هذا الخلط والكشف عما يعطي الوجودية معناها الدقيق ووحدتها.

وقد يلوح أن أبسط الطرق في هذا الباب أن نسائل المفكرين الذين أجمعت الآراء على اعتبارهم «وجوديين»؛ لكن هذا البحث لا يلبث أن يجيء بشيء من خيبة الأمل. إذ يجوز للإنسان في الواقع أن يظن أن فكرة «فلسفة الوجود» ينبغي أن تفرض نفسها على الجميع بمعنى واحد وبمقدار واحد. لكن ثمة في هذا الباب اختلافات جوهرية تفصل بين كبار الوجوديين فتجعلهم ثلاث طوائف متمايزة: فالبعض - مثل «يسبرز»، ووفقاً للتصور الكيركجوردي - يذهبون إلى أن النظر في الوجود يقتضي إنكاراً للفلسفة باعتبارها مذهباً، وخصوصاً أن «فلسفة الوجود» لا تعني سوى «تحليل الوجود» من حيث أخص ما فيه من فردية وعينية، وأما كل ما يبقى بعد ذلك - والتأمل الميتافيزيقي بوجه خاص - فإنه لا يعدو أن يكون «شفرة» Chiffre، قيمتها الوجودية ليست لها - بالمعنى الموضوعي الذي تتخذه - سوى علاقة رمزية أو علاقة إشارة.

والبعض الآخر - مثل «هيدجر» - يصرون على القول بأن الوجودية يجب أن تقتصر على التحليل الوجودي الذي يردها إليه «يسبرز»، ويؤكدون خطتهم في أن يقيموا على أساس هذا التحليل فلسفة وجود Philosophie de l'être أي علم وجود (Ontologie). لكن هذه الأنطولوجيا لن تكون - في نظر يسبرز وبرديائف - غير فلسفة «عن» الوجود، شبيهة بالنظريات المجردة التي يقدم لنا منها تاريخ المذاهب نماذج خادعة لا طائل وراءها. وهكذا نفهم لماذا يرفض «هيدجر» أن يُعْتبر من هذا الوجه في عداد الوجوديين. وإذا قارنا بينه وبين يسبرز كان أحرى بنا أن نعده معادياً للوجودية Anti-existentialiste. وأما «سارتر» فهو من ناحية يقترب من «هيدجر»، من حيث طموحه إلى إنشاء «أنطولوجيا ظواهرية» Ontologie Phénoménologique. وأما «جبرييل مارسل» فيبدو متردداً بين الاتجاه الذي يترسمه «يسبرز»، وبين التوجه المذهبي الذي يتطلع إليه «هيدجر»؛ إذ يبدو في الواقع أنه في تمسكه حتى الآن بالتحليل الوجودي، يوافق على إمكان إقامة فلسفة عينية لا تكون «أنطولوجيا» بالمعنى الدقيق، وإنما تكون صياغة مذهبية لمطالب الإنسان الجوهرية ابتداء من حاجته إلى المطلق، تلك الحاجة التي تعد أدوم سماته وأعمقها.

وينبغي أخيراً أن نؤلف فئة ثالثة من مذاهب المفكرين الذين يسمون وجوديين أيضاً، من أمثال «كامي» Camus و «باتاي» Bataille، ولكنهم من جهة يرفضون في إصرار هذه التسمية، وهم من جهة أخرى لا يشتركون في شيء في الواقع مع الفلاسفة السابقين - باستثناء جبرييل مارسل - إلا في اعتقادهم أن الوجود والعالم عبث سخيف في جوهره. على أنه إذا بدا أن تأكيدهم هذا العبث هو الذي يحدد الوجودية بأعم صورة ممكنة لها، فإن ما جرى عليه الجمهور من اعتبارهم في عداد الوجوديين - رغماً عنهم - لا يخلو من مبرر[1]. ويبقى بعد ذلك أنهم يرفضون هذه النظرة، وتلك، وينبذون «فلسفة الوجود» - كما يصورها يسبرز - وهي الفلسفة التي لا يرون فيها سوى تركيب مجرد كغيره من التركيبات، وكذلك «الأنطولوجيا الوجودية» التي عند كل من «هيدجر» و «سارتر»، والتي رأيا أنها صائرة - رغم كل المظاهر - إلى تقوية روح التفاؤل - وتأسيس مذهب عقلي لا يريدانه مهما كلفهما ذلك من ثمن.

هل وصلنا إذن إلى طريق مسدود؟ وهل ينبغي علينا أن نضرب صفحاً عن أن نعطي الوجودية تعريفاً ينطبق على كل المؤلفات التي نجمعها عادة تحت هذا الاسم؟ وبما أننا لا

---

(١) وهو في الحقيقة تبرير إجمالي. إذ أن العبث، كما يلاحظ ل. توارنز L. Thoorens بحق (راجع مقاله: A la rencontre d'Albert Camus الالتقاء بألبير كامي؛ لاسيكسين ١٩٤٧) - إذا لم نتحدث هنا إلا عن كامي - العبث عند كامي لا يتفق في شيء مع العبث عند «سارتر». فعند هذا الأخير أن الوجود être عبث في جوهره (ولا نتعرض الآن لمعرفة ما إذا كان لهذا الكلام معنى)، بينما العبث عند كامي كما يحدده في «أسطورة سيزيف» Le Mythe de Sisyphe ينتج عن الصراع بين الإنسان والعالم، وعن المطالب العقلية للإنسان في صدامه المستمر (خاصة بالموت) مع معقولية العالم. وعلى هذا، فإن لفكرة العبث هنا طابعاً أخلاقياً، بينما نجد لها عند سارتر معنى أنطولوجيا.

نجد جواباً لدى الوجوديين أنفسهم، فلنلتمسه إذن لدى النقاد والمؤرخين.

ونحن نقرر هنا أن الوجودية - في نظر البعض - ما هي إلا التصميم المشترك على اتخاذ نقطة البداية من تحليل التجربة العينية المعاشة[٢]، والهجوم «مباشرة» - إن صح هذا التعبير - على الإنسان بدلاً من مجرد اتخاذه نقطة للوصول، وعدم اللحاق به إلا بعد بحث يبدأ من طريق مجرد... يبدأ بالله والوجود والعالم والمجتمع وقوانين الطبيعة والحياة[٣]. وعند البعض الآخر تنحصر الوجودية من حيث جوهرها في تأكيد أن الوجود عبارة عن «وضع خالص» Position Pure، أي أنه ليس عبارة عن كمال للماهية، وبعبارة أخرى أن الوجود سابق على الماهية[٤]. وهاتان النقطتان يجب فحصهما فحصاً دقيقاً.

فهل يمكن لهذا التصميم على البدء من الإنسان مباشرة أن يكفي لتمييز الوجودية؟ يبدو لنا واضحاً أن هذه الصيغة عامة أكثر مما ينبغي، وأنها تميل إلى توسيع مجال الفلسفة الوجودية توسيعاً يتجاوز الحد. وهذا هو الذي حدا بعدد من النقاد إلى أن يلحقوا بهذا النوع من الفلسفة مفكرين، ليسوا في الواقع غرباء عنها فحسب، بل هم يعارضونها أيضاً في كثير من النقاط. ويحضرنا هنا على وجه الخصوص القديس أغسطين وبسكال. على أن أفلاطون قد عد هو أيضاً في بعض الأحيان أهلاً لهذا الشرف. ومن الحق أن «كيركجورد» كان قد فتح هذا الطريق حين جعل من سقراط - وهو نمط الفيلسوف النظري المجرد عند نيتشه - المفكر الوجودي بلا منازع في اليونان القديمة. غير أن «أفلاطون» لا «سقراط»، وشعار أُستاذه

---

(٢) راجع ج. بوفريه «عن الوجودية» A propos de l'existentialisme. J. Beaufret في مجلة Confluences، عدد مارس سنة ١٩٤٥، ص ١٩٢، وب. ديكوك «إلحاد جان بول سارتر» L'Athéisme de J.P. Sartre-P. Descoqs في مجلة Revue de Philosophie سنة ١٩٤٦، ص ٣٩ - ٤٠.

(٣) راجع مقال سيمون دي بوفوار Simone De Beauvoir عن «الأدب والميتافيزيقا» في مجلة «العصور الحديثة» عدد أول أبريل سنة ١٩٤٦ - ص ١٥٩ - ١ - ص ١٦٠ - ١. فهناك طريقتان لإدراك الحقيقة الميتافيزيقية وشرحها. إذ نستطيع أولاً «توضيح معناها بلغة مجردة» وهنا تتخذ النظرية صورة موضوعية لازمانية. والمذهب يستبعد الافتراض القائل بأن صورة أخرى يمكن أن تكون حقيقية أيضاً، كما يهمل الصبغة الذاتية والتاريخية. والحقيقة تتطابق - كما هو مفروض - مع التعبير الذي تتخذه. «ولكننا نستطيع أن ندخل في المذهب الجانب الدرامي المحسوس الفريد، من جوانب التجربة، ونستطيع أن نقدم تبعاً لذلك نوعاً من «الحقيقة الزمانية» التي ليست هي الحقيقة في ذاتها المجردة، وإنما «حقيقتي» أنا كما عشتها. وهذا هو الطريق الوجودي، الذي يفسر لنا لماذا اختارت الوجودية في كثير من الأحيان أن تعبر عن نفسها في أدب قوامه التوهم في القصة والرواية والمسرحية (جبرييل مارسل، سارتر، كامي) والمراد هنا هو الإمساك بمعنى الوجود في قلب الوجود، أي في ذات الفعل الذي به يتحقق الوجود».

(٤) راجع كتاب ر. ترواڤونتين R. Troisfontaines: «اختيار ج. ب. سارتر Le Choix de J.-P.Sartre طبعة أوبييه سنة ١٩٤٥، ص ٣٩ والصفحات التالية؛ ر. كامبل R. Campbell: «ج. ب سارتر أو أدب فلسفي» طبعة ب. آردان سنة ١٩٤٥ ص ٢٠٧ - ٢٢٢ - وميرلو - بونتي Merleau-Ponty: «ظاهرية الادراك الحسي Phénoménologie de la Perception ص ٩ - ١٢ من المقدمة وص ٤٩٦ والصفحات التالية - وب. فولكييه P.Foulquié «الوجودية» المطابع الجامعية ١٩٤٦، ض ٧ وما يليها.

«اعرف نفسك بنفسك» يتسع لديه حتى يصبح دعوة إلى معرفة العالم، وبعبارة أدق عالم المثل، وهو العالم الواقعي الحقيقي، العالم الذي لا يجد الإنسان في نفسه منه غير الظل أو الانعكاس. ولهذا فإن «يسبرز» لا يقر رأي من يريد أن يتعرف في المحاورات الأفلاطونية على الصورة الأولى أو حتى على مجرد محاولة أولية للمنهج الوجودي، لأنها توجه الفكر نحو عالم خارج عن الوجود، ولا تبعث «اتصالاً وجودياً» Communication Existentiele أصيلاً، لكونها مجرد تبادل لأفكار أو لآراء مجردة، لا لتجارب معاشة.

أما فيما يتعلق بالقديس أغسطين وبسكال، فيبدو أن الجانب العاطفي Le Pathétique «في الاعترافات» و «الخواطر» دون ما سواه هو الذي أدى إلى إدراجهما ضمن رواد الوجودية، أكثر مما أدت إليه خطتهما في البدء من أشد التجارب الإنسانية المتصلة بالواقع الحي. لكن جانب العاطفة والانفعال معيار شديد الالتباس، ومن السهل أن يستدعي الوسائل الخطابية التي كان «كيركجورد» يرى فيها النقيض الصحيح للوجودية. وإذا كانت تلك الناحية العاطفية المؤثرة هي التي تحدد معنى الوجودية، فلماذا لا نعد «بوسويه» Bossuet وجودياً؟ وليس من شك أيضاً أن كتابات «نيتشه» و «هيدجر» و «يسبرز» تتسم بطابع درامي وتسبح في جو من القلق. ولكن الفكر الفرنسي ـ حتى الوجودي منه ـ لا يميل كثيراً على الخلاف من ذلك إلى هذا الطابع، وموقف مفكر مثل «فولتير» من مؤلفات «بسكال»، وكذلك صنوف المقاومة التي أبداها «فاليري» تشهد بابتعاد عن الروح العاطفية . . . ابتعاداً يبدو أنه ـ على نحو ما ـ صنو للعبقرية الفرنسية[٥]. والواقع أن غثيان سارتر هو أبعد ما يكون عن القلق الهيدجرى (تقول إحدى شخصيات رواية «سن العقل» L'Age de Raison : «حينما نصنع ما هو مأساوي، فذلك

(٥) راجع فيما يتعلق بالنغمة الحزينة المتباكية عند بسكال، في «حوار مع آندريه جيد» Dialogue avec André Gide لشارل دي بوس Ch. du Bos (باريس، كوريا، ١٩٤٧، ص ٢٨٤) تأملات آندريه جيد التي يذكرها شارل دي بوس والطريقة التي يعقب بها على هذه التأملات، إذ يعلن جيد قائلاً: «إن القيمة العليا لبسكال ترجع في نظري اليوم إلى النغمة الحزينة المتباكية، ولا توجد إلا في هذه النغمة؛ أواه! انني أعلم جيداً أنني لا أستطيع أن أعيد قراءة جمل معينة له دون أن أنشج بالبكاء! ولكن، ما إن أمضي في القراءة حتى أجدني أقل تذوقاً، وأقل موافقة على أن أمسك من مضامير أحشائي. وفي مثل هذه الحالة أحس بالرغبة في أن أقول: «لا تلمسوا الخط الواطىء، فليس هذا من اللعب في شيء، وإنما اضربوا في النصف العلوي». (هذه الأفكار مذكورة أيضاً في «يوميات» شارل دي بوس، ٢٢ أكتوبر سنة ١٩٢٣، كوريا، ١٩٤٦، ص ٣٤٢) ويضيف شارل دي بوس في «حوار مع آندريه جيد»: «فلنسلم بوجهة النظر الفاليرية (نسبة إلى بول فاليري) التي ترى ـ وفقاً لمستوى تقدير الجمال والذوق الفرنسي الذي لا يقل عن ذلك صرامة ـ أن النغمة الحزينة عند بسكال وعند شكسبير في مسرحية هاملت تتجاوز أحياناً الحد المناسب».
ـ هذه الملاحظة التي يوردها شارل دي بوس ذات دلالة عميقة. ولكننا نستطيع أن نتساءل: هل تنطبق حقاً على بسكال: أي شأن هنا في الواقع لوجهة نظر في تقدير الجمال أو الذوق، كانت غريبة عن بسكال بداهة وهو المفكر الذي كان يقذف على الورق، ولنفسه فحسب، خواطر كانت ستتخذ بلا شك في الكتاب الذي يعده ـ صورة أخرى مخالفة لذلك تمام المخالفة؟

معناه أننا نأخذ أنفسنا مأخذ الجد»)، ـ ولليأس عند «كامي» طابع عقلي يميزه تمييزاً واضحاً عن الروح العاطفية الحزينة لدى الوجوديين الألمان. وكان «باتاي» وحده هو الذي أظهر شيئاً من الميل إلى التهويل، ولكن هذا نفسه قد بدا غريباً غاية الغرابة عند كاتب فرنسي، حتى لقد شُكّ في صدقه ـ على كل حال ـ دون وجه حق.

ينبغي إذن أن نفحص المشكلة فحصاً على نحو أدق. إذ لا يكفي، كي يكون المرء وجودياً أن يتخذ من الإنسان مباشرة موضوعاً للدراسة، وأن يجد في ذلك مناسبة لنغمة تباك حزينة يتفاوت حظها من التأثير في تحريك عواطفنا. بل يجب أيضاً كما يقولون ألا نذهب إلى أن هذه الدراسة للإنسان تؤلف علماً، بل «تجربة»، أو ـ إذا شئنا ـ أن تنحصر في مجهود مطابق مقترن بهذه التجربة ذاتها: «لإماطة اللثام عن اللغز الذي لا يكف الإنسان عن أن يمثله في نظر نفسه»[٦] ـ وتنتزع من ظلام موقفه، وبفضل توجيه النظر إلى العنصر الحي من «كونه موجوداً» حقيقة تجيء دفعة واحدة مناسبة في مقدارها لما في نفوسنا من حنين جوهري»[٧].
هذا هو ما نريده، وهذا ما يدنينا في الواقع كثيراً من موقف «هيدجر»، لكنه لا يقترب بنا من موقف «كيركجورد» و «يسبرز»، وهو يجعلنا أقل قرباً من موقف كل من القديس «أغسطين» و «بسكال».
على أنه لا «بسكال» ولا «القديس أغسطين» سَلّما قط بأن تحليل الإنسان أو تحليل الوعي في واقعهما الفريد العيني، يمكن أن يكفي في أن «يكشف» لنا عن لغز مصيرنا، وأن يبدد الظلمة التي تكتنف وضعنا. بل هما يعتقدان ويقولان عكس ذلك تماماً، ويؤكدان أن تحليل الوضع الإنساني لا يمكن بحال أن يصل إلى نهايته إذا وقف عندما هو في داخل الأشياء L'immanence. ويقول بسكال في المحادثة مع مسيو ساسي حول «إبيكتيت» و «مونتاني»: «أرجو المعذرة يا سيدي إن كنت قد انتقلت أمامك إلى مجال اللاهوت على هذا النحو، بدلاً من أن أظلّ في مجال الفلسفة، ولكن من العسير على المرء ألا يدخل في ذلك المجال، أيا كانت الحقيقة التي يتناولها، لأنه مركز الحقائق جميعاً». وليس من شك أن القديس «أغسطين» و «بسكال» يريدان من فلسفة الإنسان أن تبدأ بفحص الواقع الإنساني. غير أن كثيراً غيرهما قد أرادوها كذلك دون أن يخطر بالبال أن يُجْعَلوا في عداد الوجوديين. ونستطيع أن نذكر هنا كل المفكرين المسيحيين بوجه عام، وجميع الكتاب الذين اتجهوا إلى أن يلتمسوا عند أنفسهم جواب السؤال عن أنفسهم أمثال إبيكتيت وسنيكا ومونتاني ولاروشفوكو، وفوفنارج، وروسو وجوبير وآمييل. ولذلك نجد بسكال يذكر في مقابل صنيعهم مستنكفاً له: «المشروع الأحمق الذي خطر له بأن يصور نفسه»[٨]!

---

(٦) هوبير جوان: «ج. ب. سارتر أو الوضع الإنساني» طبعة لا يوئيسي، بروكسل، ١٩٤٦، ص ٣٦.
(٧) ج. بوفريه. الموضع المذكور آنفاً، ص ١٩٢.
(٨) راجع كتاب الخواطر Pensées، رقم ٦٢.

والواقع أن هناك على ما يبدو ـ تيارين وجوديين لا يسيران في اتجاه واحد تماماً؛ و «كيركجورد» و «يسبرز»، وهما يمثلان التيار الأول، لا يعتقدان أن التحليل الوجودي يمكن أن يؤدي إلى حقيقة شاملة. وكل شيء يتحقق في نظرهما في تجربة صرفة لا سبيل إلى التعبير عنها للغير (مباشرة على الأقل)، ولا هي قابلية للتعميم الشامل، وهي اتصال شخصي تماماً بمطلق الوجود. . . ووعي حي «باللحظة الأبدية» بواسطة فضل هذه اللحظة ينتزع الإنسان نفسه من متاهة (لابرنت) متناقضاته الخاصة، ويبلغ «حقيقة» لا سبيل إلى صوغ العبارة عنها بحال. وهو عند ذلك يدرك دفعة واحدة معنى كونه هو موجوداً ـ ذلك المعنى الذي ليس هو إذا أردنا التدقيق شيئاً مغايراً لوجوده ذاته. والمفارقة التي ينطوي عليها هذا الموقف هي أنه قد لا يقف عند القضاء على الفلسفة، بل يتعدى ذلك إلى القضاء على كل تعبير عن الوجود. والوجودي المتسق مع نفسه ـ كما رأى كيركجورد ذلك جيداً ـ يقتصر على أن يوجد، وأما الباقي كله فإنه فضول زائد عن الحاجة. وما الكلام المستفيض إلا علامة على وجود خطابي شعري أكثر منه واقعي. الشخص الواجد نفسه بالمعنى الأصيل صامتاً ـ حتى بينه وبين نفسه. وفي هذا الوجه تستنفد الفلسفة الوجودية نفسها. إنها تنكر نفسها إنكاراً كلياً. وكل من «هيدجر» و «سارتر» لا يقبل هذا النوع من الوجودية، ذلك أن كلاً منهما «أنطولوجي» في عمق: وهما يتطلعان إلى إقامة «علم وجود»[٩] science de l'être، وهذه الخطة واضحة على الأخص عند «هيدجر». غير أن سارتر لم يتبرأ منها وكتابه «الوجود والعدم» L'Etre et le Néant يبرز لنا على نحوٍ صريح في ثوب أنطولوجيا. وكون هاتين الأنطولوجيتين ظاهريتين (فينومينولوجيتين Phénoménologiques) لا يغير شيئاً من طبيعتهما باعتبارهما علماً كلياً، أعني أنهما تتناولان في آن واحد الوجود الكلي، ويصدقان بالنسبة لجميع الناس.

ويبقى بعد ذلك أن «مبدأ» الفلسفة، عند هؤلاء وأولئك ـ هو دائماً التحليل العيني في أشد صوره اصطباغاً بالفردية، وذلك بغية الكشف إما من طريق هذا التحليل عن حقيقة غير قابلة للوصف. . حقيقة شخصية إلى أقصى حد، وإمّا عن مفهوم كلي شامل للإنسان، وللعالم الذي يجري في رحابه مصير الإنسان. ووجهة النظر هذه هي أيضاً وجهة نظر «جبريل مارسل»، لكن مع فرق وهو أنه لا يوافق على وجهة النظر التي تفسر الأشياء بالاكتفاء بما في داخلها (الباطنية Immanentiste) والتي تميز وجودية «هيدجر» و «سارتر»: ومن هذا الوجه قد يكون «جبرييل مارسل» أقرب كثيراً إلى «كيركجورد» من الوجوديين الآخرين جميعاً ـ أقرب تبعاً لذلك إلى «بسكال» و «القديس أغسطين» أيضاً.

فنحن نسلم إذن بأن «التحليل الوجودي» سمة من السمات الأكيدة للوجودية، ولكننا لا

---

(٩) أكد «هيدجر» هذا عدة مرات، كما أكده أيضاً منذ عهد قريب. والواقع أن «هيدجر» نفسه يعرف الجزء الأول من كتابه «الوجود والزمان» Sein und Zeit باعتبار أنه تحليل أساسي تمهيدي للواقع الإنساني، وعلى الأخص، باعتباره تحليلاً وجودياً ينبغي أن يكون مقدمة مهيئة للأنطولوجيا.

نسلم بأنه يمكن أن يكفي لتعريفها.

والجانب الآخر الذي أصر عليه البعض على وجه الخصوص منذ أن أبرزه جان ـ بول سارتر على نحو عدواني إلى حد ما ـ هو تأكيد أن «الوجود يسبق الماهية» L'existence précède l'essence. وقد بدت وجهة النظر هذه مميزة تمام التمييز للوجودية في نظر بعض النقاد إلى درجة اعتقدوا معها أن من واجبهم لإرضاء مقتضيات التماثل Symetrie، أن يخترعوا في مقابل الوجودية ما أطلقوا عليه اسم «الماهوية» Essentialisme، لكن يبدو لنا أن هذا المصطلح ليس موفقاً، وهو يبعث الاضطراب في المناقشة.

ولكي يستقر الوضع، فلنحاول أولاً أن نحدد بأي معنى يسبق الوجود الماهية في نظر الوجوديين. وهنا نجد يقيناً أول لا سبيل إلى مدافعته، وهو أن الوجوديين لا يتفقون تمام الاتفاق في هذه النقطة، كما لم يتفقوا في النقطة السابقة. فالواقع أننا من جهة نجد جبرييل مارسل متردداً[١٠]. ومن جهة أخرى لا يبدو أن «هيدجر» ولا «يسبرز» ولا «برديائف» يجعلون للقول بأن الآنية Dasein أو الموجود l'existant من حيث هو كذلك وجود محض، نفس المعنى الذي يجعله له سارتر. وسنرى أن الوجود الغفل (الخام) عند هيدجر ـ يدل على حالة لا سبيل إلى إدراكها بالفكر فيها ـ يكون الموجود بلا كينونة أو ماهية، ووراء كل تعقل بالكلية. فعنده أن هناك «كينونة للوجود» un être de l'existence هي عبارة عن ماهية على أي نحو أخذناها. غير أن هذه الماهية ليست شيئاً بالقوة puissance، يجعله فعل الوجود acte d'exister شيئاً بالفعل، بل العكس من ذلك هو الصحيح، وهو أن الموجود l'existant إذ يوجد، يكون ماهيته، بحيث أن الماهية أو الكينونة être ليست في ذاتها سوى الوجود نفسه في واقعه العيني. ويمكن أن يقال أيضاً إنه ليست للوجود ماهية متميزة عنه، أو بالأحرى إنه في وقت واحد وبالحركة نفسها وجود وماهية، أعني وجوداً يؤكد مستوى الكينونة أو المعقولية. وهكذا نرى بأي معنى يمكن أن نقول ـ وفقاً لهيدجر ـ إن الوجود يسبق الماهية؛

---

(١٠) راجع كتابه الوجود والملك Etre et Avoir ص ٢٤ إذ يقول: «مشكلة تقدم الماهية على الوجود قد شغلتني دائماً. وإني لأعتقد أن هناك في صميم المسألة وهماً خالصاً يرجع إلى أننا نعارض ما لا يمكن أن يكون إلا متصوراً (والذي نعتقد أن باستطاعتنا اعتباره غير موجود) بما هو واقع». ويحدد جبرييل مارسل (ص ٢٥) في محلوظة مؤرخة سنة ١٩٣٤ موقفه بأنه لم يعد يوافق دون تردد على تلك التأكيدات القاطعة أكثر من اللازم. ولكن، ربما لم يكن يقصد مباشرة النص المذكور آنفاً. ومهما يكن من أمر فإنه يزيد على ذلك قائلاً إن تردده فيما يتعلق بأسبقية الماهية يرجع إلى الجهد الذي بذله (في ١٢ يونيو سنة ١٩٢٩) «لكي يقطع صلته بكل مثالية كائنة ما كانت»، وبالتالي فإنه يقصد قبل كل شيء المعنى «المثالي» لهذه العبارة. ويعود مارسل في كتابه من «الاباء إلى النداء» De Refus à l'invocation ص ١٥٢ إلى هذه النقطة بمناسبة «فلسفة الشخص» ويبدي التردد نفسه: «... ولكي أعبر عن تفكيري. فأنا أعتقد من ناحية ـ أن الشخص ليس ماهية ولا يمكن أن يكون ماهية، ومن ناحية أخرى، أعتقد، أن كل ميتافيزيقا تشيد على نحو ما بمعزل أو بنجوة من الماهيات تستهدف للانهيار كقصر من الورق. وهذا ما لا أستطيع إلا الإشارة إليه، لأن الحقيقة هي أن ها هنا في رأيي نوعاً من الوضع الشائن، بل ومن خيبة الأمل».

لكن هيدجر ـ كما سنرى فيما بعد، يتحدث بالأخص عن أسبقية أو تقدم الوجود سلى الماهية، فهو يكتب قائلاً: «إن ماهية الآنية Dasein مستقرة في وجودها». أما «سارتر» فهو يقول ـ من ناحية المبدأ على الأقل ـ بوجهة نظر أشد تطرفاً، وذلك أنه يرى أن الوجود يسبق الماهية على نحو مطلق، لأن كلمة وجود ـ من جهة ـ لا تنطبق انطباقاً كاملاً إلا على الواقع الإنساني (أما الباقي فهو مجرد كائن étant لا أكثر ولا أقل، ولكنه ليس «موجوداً» (existant)، ولأن الوجود ـ من جهة أخرى ـ ليس عند الإنسان سوى الاسم الذي يطلق على «العدم» néant الذي هو الوجود لذاته أو الوعي.

على أنه يمكن ادعاء أن هذه الاختلافات ليست سوى اختلافات عرضية، وأنها لا تنافي وجود وجهة نظر مشتركة. والواقع أن الوجوديين مجمعون على رفضهم اعتبار الوجود شيئاً يمكن أن نجرده ونعرفه من الخارج، بوصفه أحد المعطيات الموضوعية، ذلك أن صبغته الجوهرية بإطلاق هي صبغة الذاتية، وعلى هذا الأساس نفسه فإنه وراء حدود كل معرفة، ولا يمكن رده إلى مفهوم، وهو مستعص على كل محاولة ترمي إلى إدخاله في قوالب التصورات[11] غير أننا نعتقد أنّ هذا جانب من وجودية «كيركجورد» و «يسبرز»، لكن من العسير أن نعزوها بصورة مطلقة إلى هيدجر وسارتر، وإن حظه من تمييز الوجودية بطابعها قليل، بحيث أننا ربما وجدناه أوضح وأجلى في مذاهب تصدر عن روح مختلف عما في الوجودية غاية الاختلاف.

ويكفي أن نشير ها هنا إلى معارضة «يسبرز» و «برديائف» لمنهج هيدجر ومطامحه المسرفة، إذ يتهمانه بإقامة فلسفة «عن» الوجود، أعني فلسفة يصبح فيها الوجود موضوعاً للفكر. و «هيدجر» نفسه يعترف ـ كما رأينا ـ بأن مشروعه هو إقامة «أنطولوجيا». وليس من شك في أن أساس هذه الأنطولوجيا هو التحليل الوجودي، ولكنها لا تتم فيه، إذ تفصح عن نفسها بأنها علم وجود. ويمكن أن نعتقد أن ذلك لا يزيد عن العودة بنا إلى ميتافيزيقا كلاسيكية Classique من الطراز الأرسطي غير أن «هيدجر» يردعن نفسه هذا الظن، وهو لا ريب على حق في ذلك، إذ الواقع أن أرسطو والقديس توما ينبغي أن يعدا هاهنا ـ بنوع من المفارقة الفريدة في بابها ـ الوجوديين الحقيقيين (إذا كانت هذه التسمية تليق بهما على نحو ما)، لكن بمعنى مختلف كل الاختلاف عن معنى الوجودية بالنسبة لهيدجر. بمعنى ينقذ هذا الوجود الذي أوشك منهج «هيدجر» أن يجعله هباء منثوراً. والواقع أنه إذا كان موضوع المعرفة الفلسفية ـ عند أرسطو والقديس توما ـ هو الماهيات، كما يصفها التفكير الذي ينظم المعرفة في مفهومات la pensée conceptuelle فإن الوجود لا يمكن أن تجري عليه مطلقاً عمليات

(11) راجع مقال ١. فورست: «الماهية والوجود» في مجلة «شواهد» témoignages ـ مايو ١٩٤٧، ص ٢١٦ - ٢١٧.

التصور والاستنباط. ومهما اختلفت الحجج التي يسوقها كل منهما في هذا الباب، فإن ذلك لا يغير شيئاً من تأكيدهما الأساسي أنه لا يوجد ولا يمكن أن يوجد علم للوجود من حيث هو كذلك، أي علم وجود لفعل الوجود l'acte d'exister. وعلى هذا الأساس فإن الوجود نوع ذو شهرة خاصة extra genus notitiae[١٢]، ولا يمكن إدراكه إلا في حدس لا سبيل إلى رده إلى مفهوم أو وضعه باعتباره «شرطاً مطلقاً» condition absolue للتعقل. وعلى هذا فإذا كان الوجود بالنسبة إليهما (أرسطو والقديس توما) مستبعداً ـ وينبغي أن يستبعد بوصفه وجوداً ـ من ميدان المعرفة الفلسفية ـ فإن علم الكينونة من حيث هي كينونة ـ لن يكون له موضوع سوى كينونة l'être لا تبالي بالوجود existence ـ فإن هذا هو الذي يرسم في نظرهما حدود الفلسفة، ويضفي طابعاً من النسبية وعدم الاكتمال العميق على كل تأكيداته وتركيباته. والواقع أن الماهيات لا يمكن أن تتصور وأن تكون لها قيمة إلا بالنسبة لفعل الوجود، هذا الفعل الذي يستعصي دائماً على الدخول في قالب التصورات؛ ومن ثم فإن مشكلات الفلسفة لا توضع ولا تحل جميعاً، دائماً وبالضرورة إلا من حيث علاقتها بالوجود، إذ أن الماهيات التي يستخلصها التحليل، والتي تنظمها المعرفة المجردة وتنسقها. . هذه الماهيات ليست سوى «وسائل» moyens لحل المسائل التي يضعها الوجود، وذلك عن طريق إحالة موضوعية objectivation تهدف إلى توضيح المادة أو المضمون، ولكن مع الشعور الدائم بأن الوجود نفسه، مهما تعددت المفهومات التي تعبر عن طبيعته أو خصائصه ومهما كانت رهافتهما ـ فإنه يبقى أن شيئاً فريداً لا يرد إلى سواه ولا تستغرقه المفهومات[١٣] وليس ثمة مذهب يتضمن ـ من هذا الوجه ـ معنى الذاتية العميقة التي يتصف بها الوجود، أو السر الذي يجعله ضد كل محاولة لجعله موضوعاً objectivation ويتبع ذلك أن علم الكينونة science de l'être يظل دائماً مفتوحاً غير مكتمل، لأن الوجود لا يكف عن وضع مشكلات جديدة لا حد لها، وأولا مشكلة الفعل ذاته الذي به يكون والذي لا شيء يساعد على جعله شيئاً يتصوره العقل rationaliser[١٤].

---

(١٢) S. Thomas, De Veritate, 93, art. 3, ad. 8m.

(١٣) يقول القديس توما (I Sent, d. 36, q. I, art. I) : «إن المعاني الكلية على أي نحو جمعناها، لا تؤلف موجوداً جزئياً واحداً» Universalia, quocumque modo aggreguntur, nunquam exicis singulare وهذا ما رآه مارسل جيداً، راجع كتابه «الوجود والملك»: «وبالاجمال، فإن الفكر لا يتعلق إلا بالماهيات» (ص ٤١). ولكنه يقول من جهة أخرى: «لا يستطيع الفكر أن يخرج عن الوجود: فهو لا يستطيع إلا أن يجرده إلى حد ما، والمهم في المقام الأول هو ألا ينخدع بفعل التجريد هذا. ذلك أن الانتقال إلى الوجود شيء يستعصي في أساسه على التعقل، بل إنه شيء لا معنى له.» (ص ٣٤).

(١٤) راجع ملاحظات إيتين جيلسون في مقاله: «حدود الفلسفة» مجلة «الوجود» ـ جاليمار ١٩٤٥، ص ٨١ ـ ٨٧. ويحدد مارسل وجهة النظر هذه في كتابه: «الوجود والملك» (ص ١١) بقوله: «إن كل موجود فكر فيه باعتبار أنه عقبة قائمة. . . على اعتبار شيء اصطدم به في ظروف معينة ـ وهو شيء يقاومني ولا سبيل إلى

ومن البين أن هـذا التصور يقتضي التمييـز بين الماهيـة والوجـود، وهو التمييـز الذي خـاصته على التحـديد هي إنقـاذ الـوجـود من حيث هـو واقـع متعين مـطلق، وإلا لم يعـد للميتافيزيقا موضوع، ونضب معينها في حدس محض لا سبيل إلى التعبير عنه أو نقله للغير. وكان ينبغي أن يصل «هيدجر» إلى هذه النتيجة المنطقية ما دامت الماهيـة تنحصر عنـده في الوجود ذاته، ولا يمكن أن تتميز عنه بوجه من الوجوه. والحق أنه لا يسلم بذلك، على عكس يسبرز، بل يدعى إقامة أنطولوجيا. غير أن هذه الأنطولوجيا لا يمكن أن تكون بحسب تعريفها سوى «علم للوجود» تكون له في نهاية الأمر كل ما للدائرة المربعة من حقيقة، لأنها إذ تشبه بطابعها المجرد جميع الأنطولوجيات الكلاسيكية، فإنها ستتعرض لذلك الشين الذي سلمت منه تلك الأنطولوجيات، ألا وهو إحالة الوجود ذاته إلى تصور، أي القضاء عليه، كما لاحظ كيركجورد. والوجودية مفهومة على هذا النحو، تقضي إلى نفي الوجود.

وعلى ذلك، فإنـه لا من هذا الـطريق يمكن للإنسـان أن يبرر في وضـوح التمييز بين الوجودية existentialisme والماهوية essentialisme. ومع ذلك، فمن المؤكد أن تياراً فلسفياً يمكن أن نصفه بأنه أفلاطوني، ويبلغ ذروته في المثالية idéalisme ـ يتجه عن قصد إلى تصور الماهيات، ويعرف الوجود أولاً وقبل كـل شيء بالكلي والضـروري. والمعرفـة والعلم ـ من وجهة النظر هذه ـ هما أولاً وقبل كل شيء ـ أن ندرك ـ في الوجود ـ المطلق الذي يشارك فيه، أو المثال idée الذي يحققه على صورة يتفاوت حظها من التحول. والمعرفة الفلسفية ـ على حـد تعبير أفـلاطون ـ تنحصـر في جدل «لايستخـدم شيئاً من المحسـوس، ولا يستخدم إلا المثل، ليصل عن طـريق المثل إلى مثـل أخرى وينتهي بـه الأمر إلى مثـل»[١٥]. وفي هذا يستطيع الإنسان أن يتبين ملامح الموضوع الدائم للمثالية، ولم يكن «ل. برونشفك» يريد أن يقول شيئاً آخر حين أكد أن «الفكر نقيض الواقع الملموس réel». فعلى نقيض الوجودية يؤكد هنا وجود حقيقة ميتافيـزيقية سـابقة على الـوجود بـاعتباره شيئـاً معطى في الحس، وباعتباره صيـرورة أو شيئاً زمـانياً temporalité ، وأن الـوجود لا يكـون معقولاً إلا مضـافـاً إلى هذه الحقيقة اللازمانية التي تؤسسـه[١٦]. والطمـوح الذي يـوجه هـذه الطريقـة في التفلسـف هو

النفاذ منه: وهذه الصفة (أعني عدم القابلية للنفاذ) أمر نفكر فيه بلا شك، ولكن التفكير يدركها على اعتبار أنها غير قابلة للتفكير على الإطلاق». «إننا نفكر فيـها، ولكنها لا يمكن أبداً أن ترد إلى شيء آخر. إن عدم شفافية هذا العالم l'opacité du monde هي من وجه ما ـ شيء لا سبيل إلى التقليل منه».

(١٥) الجمهورية ـ ٥١١ ب.

(١٦) راجع لاشلييه: «علم النفس والميتـافيزيقـا» Psychologie et Métaphysique مؤلفاتـه، جـ ١، ص ٢٠٧: «ينبغي إذن أن يستخلص الوعي العقلي من نفسه النور الذي لا يمكن أن ينبثق من الوعي الحسي. ولا بد أن يكون فينا، قبل أية تجربة، فكرة عما ينبغي أن يكون، أي «وجود» esse مثالي، كما تصوره أفلاطون ـ ليكون لنا أنموذجاً ومعياراً للوجود الواقعي (المتعين في الحس). وهذه الفكرة وحدها هي التي يمكن أن تكون موضوع المعرفة، لأنها ليست شيئاً chose بالكلية، وإنما هي الحقيقة القبلية a priori للأشياء جميعاً؛

الكشف عن وسيلة لجعل الوجود شيئاً يتعقله من طريق التحليل دون أن يبقى هناك شيء مصمت لا يستطيع الفكر العقلي النفاذ فيه. ونستطيع أن نتخذ من اسبنوزا Spinoza وليبنتس Leibnitz وفشته Fichte وهيجل Hegel شهوداً على هذا الطموح العريض، لكنهم شهود أيضاً على إخفاقه، إذ يصطدم هؤلاء، وأولئك في نهاية الأمر - بالعقبة التي أرادوا إزاحتها. إذ أنه لما كانت هذه المذاهب قد قصدت منذ البداية أن تكون مذاهب عقلية بصورة كاملة، فإنه ينبغي عليها أن ترضخ للواقع والمعطى، وأن ترحب - وإن يكن ذلك بشيء من وخز الضمير - بوجود بقية تظل تتأبى - في إصرار - على التحليل.

يبدو إذن أن لفظ «ماهوية» Essentialisme يدل قبل كل شيء على «اتجاه» وهذا اللفظ يبدو لنا صحيحاً نافعاً ما دام لا يدل على شيء آخر. أما خطره فيكمن في إدخال ضرب من اللبس، وفي الإفضاء إلى تزييف معنى المذاهب التي لا يمكن أن يكون علم الكينونة science de l'être عندها إلا مجرداً وعاماً - والتي يمكن - على هذا الأساس - أن تدرج في عداد المذاهب «الماهوية»[١٧]. ولكنها لا تؤكد تأكيداً أقل من ذلك قوة أن الحقيقي le vrai والواقعي المتعين الوحيد هو الوجود l'existence، وأنه من هذا الوجود يجب أن نبدأ وإليه يجب أن نعود. على أنه من المسلم به أن الاعتراض على فكرة «الماهوية» ذاته، بسبب ضروب اللبس التي يؤدي هذا المصطلح إلى خطر التورط فيها، ليس معناه إنكار ما للوجودية من أصالة خاصة بها. بل يجب ذلك بقدر ما ينبغي وإنما الأمر هو تبين هذه الأصالة تبيناً دقيقاً، وبالتالي إدراك الوجوه التي بها تعارض الوجودية كل صور الفلسفة القديمة جميعاً.

على أنه لا يبقى في هذا الباب محل لذلك التأكيد الذي لا يفتأ يتكرر دائماً وهو أن علامة التناقض هنا هي المبدأ القائل بأن الوجود له الأسبقية على الماهية. ولكن ينبغي أن نفهم هذا المبدأ جيداً، أعني «بالمعنى الوجودي»، لأن هناك على كل حال معنى يمد من هم أقل وجودية من الفلاسفة أيديهم إلى هيدجر. وقد لوحظ[١٨] من قبل أن فلسفة من قبيل فلسفة القديس توما - لا ترى في الوجود إلا أنه خروج الماهية إلى حيز الفعل l'actualité de l'essence - أن فلسفة من هذا القبيل لا يمكن أن تضع الماهية قبل الوجود. فالماهية ليست لها سوى صورة واحدة لإمكان الكينونة (بالمعنى الحقيقي للكلمة) ألا وهي «الوجود» exister. ومن هذا الوجه فإن للوجود على الماهية أسبقية الشرط المطلق. ولا شك أنه يمكن أن يقال - إن الماهيات «تسبق في الوجود préexister في «الفكر» الإلهي؛ لكن هذا لا يعدو

وليست المعرفة شيئاً سوى الوعي الذي تصل إليه هذه الحقيقة المثالية إلى إدراك ذاتها، حين تتعرف ذاتها في الأشياء التي تحققها في الواقع الملموس».

(١٧) راجع كتاب ب. فولكييه: «الوجودية» ص ١١ - ٣٦.

(١٨) جيلسون: المقال المذكور آنفاً ص ٨٣.

أن يكون طريقة في التعبير غير دقيقة. ذلك أن الماهيات ليست هي التي توجد وجوداً سابقاً، بل السابق هو «الماهية» الإلهية، أعني الله نفسه باعتباره المبدأ لكل الماهيات، ولكل الموجودات existences الممكنة. وإذا شئنا الدقة في التعبير، فإن الماهيات لا توجد متحققة إلا بواسطة الوجود الذي يجعلها توجد، أي أنها لا توجد إلا في صورة أفراد جزئية متعينة في الحس. فالفرد الجزئي وحده هو الذي يوجد. وقد أراد بعض المفكرين الطيبين ـ الذين أدركوا ذلك جيداً ـ أن يجعلوا من القديس «توما» فيلسوفاً «وجودياً». ولكن هل من الضروري أن يكون القديس توما «وجودياً»؟ إن الأمر يتعلق بشيء آخر(١٩).

والواقع أنه إذا كان للوجود في نظر هيدجر ويسبرز ـ الأسبقية على الماهية، فإنه، بمعنى محدد، وهو أن الوجود ليس له ماهية متميزة عنه، أو ـ إن شئنا ـ إن الماهية من صنع الوجود ذاته. ونتائج هذا المذهب الذي يكون الوجود فيه بلا طبيعة أو بنية، أعني أنه وضع خالص ومطلق (وأياً كانت هاهنا المعاني المختلفة أو الألوان الدقيقة التي تتخذها هذه الصيغة) ـ هذه النتائج قد استنبطها منه الوجوديون على الفور، وهي تتلخص في هذا التأكيد الأساسي وهو أن حقيقة الوجود الخاصة، ما دام لا يمكن إلحاقه بأي شيء آخر يكون متميزاً عنه ـ شيء ممكن متوقف على غيره بالمعنى المطلق contingence radicale، وشيء متناه لا سبيل إلى تدارك تناهيه finitude irrémédiable. فالوجود «ملقى ـ هناك» jetée-là وفي حال من القطيعة بحيث لا يرتكز إلا على نفسه، ولا يعتمد إلا على ذاته. وهذا بمثابة القول إنه في جوهره «حرية»، بمعنى أنه على التدقيق لا يتوقف على شيء آخر سوى نفسه. الحرية تعني إذن الإمكان المطلق، كما أنها تعرف كينونة الوجود l'être de l'être تعريفاً وافياً(٢٠).

ويلزم عن ذلك أن الوجود لا يمكن إدراكه إلا على هيئة تاريخ، كما أصر كيركجورد على ذلك إصراراً شديداً، أو باعتباره «زمانية» temporalité، على حد تعبير «هيدجر». والواقع ـ أن الماهية وحدها ـ باعتبارها متميزة عن الوجود ـ هي التي تستطيع أن تضع في الكينونة نوعاً من العمق اللازماني ـ سواء على صورة ممكن أبديّ موجود من قبل في حضن «الماهية» و «الفكر الإلهي» ـ أو ـ على الأقل (كما هو الحال عند أرسطو) على صورة القوة

---

(١٩) راجع كتاب مارسل، «الوجودية والفكر المسيحي» ص ١٥٨: «يجب أن نحاذر من أخذ كلمة «وجودية» بمعنى واسع أو غامض أكثر مما ينبغي. فنحن نستطيع بكل تأكيد، أن نرى في «بسكال» رائداً من رواد الوجودية، غير أن الأمر أصعب من ذلك فيما يختص بديكارت، وإن يكن ثمة ما يمكن أن يقال في هذا المعنى. أما إذا أدرجنا القديس «توما» أو أي فيلسوف آخر من فلاسفة العصور القديمة في عداد الوجوديين، فإن الكلمة تفقد ـ بمجرد ذلك ـ كل دلالة يمكن تحديدها.

(٢٠) يبين أ. فورست (الموضع المذكور آنفاً ـ ص ٢١٧ ـ ٢١٨) جيداً أن هذا التصور يعود إلى معالجة موضوع من الموضوعات التي عالجها «كانت».

الدائمة في فعل الوجود. بيد أن هذا يخلو من كل معنى إذا وضع في السياق الوجودي، ذلك أن الوجود لا يتضمن أي وجود بالقوة potentialité، وهو ما يستطيع أن يكونه، فهو بالفعل en acte دائماً، وما إمكانياته سوى تعبير عما يكونه بالفعل. وعلى هذا، فإن حقيقة réalité الوجود existence لا يمكن إلا أن تنحصر في القدرة على التزمن se temporaliser. فهي تتطابق مع تاريخها ومع الانبثاق الأصيل الذي بواسطته تستطيع الحرية التي هي هو أن تكونها، وأن تحدها وتغلقها في الوقت نفسه، لأنها في كل لحظة من صيرورتها، هي كل ما يمكن أن تكونه، وليست في الحقيقة أكثر من ذلك[٢١]. وهذا ما يفسر لنا ـ كما سنقول فيما بعد ـ عدم وجود بعد العمق في الحرية الوجودية. فهي لا تبحث مطلقاً عن شيء خارج ذاتها: الوجود existence بلا كثافة لأنه لا يرتكز على شيء سوى نفسه. وقد فطن «سارتر» جيداً إلى هذه الخاصية حين ألح على الإمكان المطلق وعلى العبث الذي تتسم به الحرية ـ ولكنه لم يلبث أن ناقض هذا التأكيد حين وضع تحت اسم «الرغبة في الوجود وجوداً أساسياً» معادلاً للماهية، سابقاً لها من الناحية المنطقية على الأقل ـ للوجود الخالص[٢٢]. غير أن المبدأ يظل مطلقاً، إن لم يحترم تمام الاحترام: فليس فيما ورا الحرية شيء، والحرية نفسها ـ أعني

---

(٢١) ومع ذلك يعلن سارتر (مجلة Action عدد ٢٧ ديسمبر سنة ١٩٤٤ تحت عنوان Mise en point) «أن الوجودية تتلخص في إعطاء الإنسان تعريفاً لا يكون مغلقاً على نفسه، بل مفتوحاً دائماً» وتعريف الإنسان **«مفتوح» لأنّ الإنسان في جوهره عند سارتر حرية مطلقة، حرية دون أساس، ولا محددة تحديداً سابقاً في ماهيتها. ولكن يمكن بمعنى آخر أن يقال أيضاً إن تعريف الإنسان «مغلق على نفسه» وذلك من حيث إن الحرية تتحقق بالضرورة في ذاتها، وأنها لا تسمح بأي شيء خارج ذاتها، ولا قيمة لها ـ على وجه التحديد ـ إلا بذاتها.**

(٢٢) لا بد لنا من العودة إلى هذه النقطة في الدراسة المخصصة لجان بول سارتر، ولكننا نستطيع أن نلاحظ منذ الآن أن سارتر لم ينجح في التخلص من فكرة الطبيعة الإنسانية أو فكرة الماهية التي تعين الوجود وتسبقه (منطقياً) من هذا الوجه. وعلى هذا النحو يكتب في «خواطر» عن المسألة اليهودية:
(ب... **موريهين** ١٩٤٧، رص ٧٦). أن يكون المرء في موقف معناه أن «يختار المرء نفسه» في موقف، اوالناس يختلفون فيما بينهم كما تختلف مواقفهم ويختلفون أيضاً بحسب اختبارهم لأشخاصهم. وما هو مشترك بينهم ليس طبيعة، وإنما حالة Une condition ـ أي مجموعة من الحدود والقيود مثل: ضرورة **الموت، والعمل من أجل العيش، والوجود في عالم يقطنه أناس آخرون. وهذه الحالة ليست في جوهرها** غير الموقف الإنساني الأساسي، أو إذا شئنا **«مجموع المميزات المجردة المشتركة بين كل المواقف»** (نحن الذين نضع **خطاً تحت العبارة الأخيرة**) ـ ولكن ماذا يمكن أن يراد بالماهية أو الطبيعة أن تكون سوى **هذا نفسه؟ فمن الواضح أن الماهية ليست «شيئاً» Chose ، ولا حقيقة لها** إلا بواسطة الوجود الذي هو **فعلها.** وهي إذا ميز بينها وبين الوجود، فإنها ليست ـ ولا يمكن أن تكون ـ إلا مجموعة من «المميزات **المجردة»** أو كما يقول سارتر في موضع لاحق ـ مجموعة من المعطيات العامة Données التي نجدها في المواقف الوجودية جميعاً. ولكن الماهية ـ «من هذا الوجه» تسبق الوجود لأنها هي التي تحدد طبيعته، وهي التي تجعل منه هذا الوجود المعين، تجعل منه وجوداً إنسانياً ـ مثلاً. كل ما في الأمر أن هذا السبق **«منطقي»** بحت: فقبل الوجود، لم تكن الماهية شيئاً، اللهم إلا إمكاناً مجرداً، وجملة من «المميزات **المجردة»** **caractères abstraits** أو **«الحالات العامة»** conditions générales أعني مجرد فكرة idée .

وجود الواقع الإنساني، هي هذا «اللاشيء» rien الذي به تفلت من تكتل massivité الوجود في ذاته وحتميته، وبذلك تكون ماهيتها الخاصة. ولهذا السبب فإن الوجود، بوصفه وجوداً وباعتباره تاريخاً ـ لا يحتمل داخل ذاته ـ توتراً ولا سورة élan، ولا نداء، ولا حافزاً، أو قوة أو إمكانية. والحقيقة أنه لا «داخل» له؛ وداخله هو خارجه؛ وإمكانه هو فعله فهو فعل محض، أعني أنه هنا معطى بحت، وتناه مطلق.

إن هذا ـ فيما يبدو لنا ـ هو أدق معنى للوجودية؛ ونستطيع إذن أن نُعرفها بأنها: «جملة المذاهب التي ترى أن موضوع الفلسفة هو تحليل الوجود العيني ووصفه، من ناحية أن هذا الوجود فعل حرية تتكون بأن تؤكد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس سوى هذا التوكيد للذات»(٢٣) ولا شك أنه يمكن الاعتراض على هذا التعريف بأن يقال إنه لا ينطبق جيداً على مذهب «جبرييل مارسل» الذي يجد في الوجود ـ على العكس ـ ضرورة ملحة إلى التجاوز Dépassement، واندفاعاً نحو المطلق، كما يجعل من هذه الضرورة وهذا الاندفاع أوثق تعريف للوجود الإنساني. غير أن المسألة هي ـ من ناحية ـ معرفة إلى أي حد يمكن أن تصدق

---

(٢٣) راجع كتاب جان بول سارتر: «الوجودية نزعة إنسانية L'Existentialisme est un Humanisme» ـ طبعة ناجل، باريس، ١٩٤٦، ص ٢٨ «الإنسان، بلا أي سند، وبلا أي معرفة، **مقضيٌ** عليه في كل لحظة أن يخترع الإنسان». ويعارض ل. لافيل L. Lavelle «مقدمة للأنطولوجيا» باريس، المطابع الجامعية، ١٩٤٧، ص ٧). فلسفة الكينونة «للأنطولوجيا التقليدية» والفلسفة الوجودية على النحو الآتي: «إن استعمال كلمة **كينونة** être **طابع يميز جميع المذاهب التي ينظر فيها إلى المشاركة في منبعها، أي في ذلك الحضور** الشامل Omniprésence الذي تستقي منه، والذي لا تكف أبداً عن تقسيمه: إنه ينطوي في نفسه على الوجود والماهية في آن واحد. إن الأنطولوجيا التقليدية يجب أن تعتبر فلسفة للكينونة ـ أما كلمة وجود فتحتفظ من المشاركة بالفعل الذي به يتحقق. وهي لا تقتضي اتخاذ موقف الاستنكار من الماهية، وإنما تقتضي استحالة التحقيق إلا في الفعل الذي به يتخذ الفرد الجزئي ماهيته. وهذه الفلسفة، التي ليس إلهامها جديداً ـ قد اكتسبت في أيامنا هذه ـ تحت اسم الوجودية نمواً ملحوظاً». وفي موضع آخر (ص ٣٦) يحدد ل. لافيل بنفس المعنى الذي ذهبنا إليه ـ الوضع الوجودي على أنه يتضمن «أن كل واحد منا هو كائن قذف به وحيداً في العالم وسط إمكانياته الخاصة». وعليه وحده أن يكتشف هذه الامكانيات وأن يخرجها إلى حيز الفعل، بحيث لا يعرف الإنسان إذا كان الكائن يشعر من بعد بفزع حين تخطر له فكرة أنه محصور في قطيعة أنطولوجية لا يستطيع التغلب عليها، أو أنه يتصرف في بعض الإمكانيات الغامضة التي لا يكشف لها أصلاً، أو أن يحدد مصيره بالطريقة التي يستخدم بها هذه الإمكانيات والتي تظل نتائجها مع **ذلك مجهولة له». والقلق الذي يضيق مجال ممارسة الحرية الوجودية ويقيدها لا «نتيجة لمجرد الالتباس** Ambiguïté الذي تنطوي عليه الحرية وإنما هو نتيجة لعجز عن الخروج منها، وميل ـ قد شعر به المرء من قبل ـ نحو تلك الحلول السلبية التي فيها يظن الإنسان أنه فقد الاتصال بالوجود، عندما نكتشف في الوجود منفذاً يتجه نحو الكينونة لا إلى العدم». ونستطيع أن نوافق من الناحية التاريخية ـ على أن ظهور الوجودية لا يرجع إلى أنها رد فعل مضاد للهيجلية. وهذا ما لاحظه مارسل في كتابه الوجودية والفكر المسيحي Existentialisme et pensée chrétienne ص ١٥٨ إذ يقول: «إنني أرى مع جان فال أنه يجب تعريف الوجودية تاريخياً بأنها رد فعل معين نشأ في القرن التاسع عشر ضد مذهب هيجل: وهي إنما تتخذ معناها وقيمتها من أفكار هيجل الأساسية».

هذه النتائج في السياق الوجودي، أعني في سياق يكون فيه الوجود وضعاً مطلقاً[٢٤] Position absolue. ويبقى من ناحية أخرى ـ أن بحث ما إذا كان تردد «جبرييل مارسل» في الموافقة على المبدأ القائل بأن الوجود يسبق الماهية، لا يخرجه من نطاق الوجودية. وفي هذه الحالة، لن تكون الوجودية المسيحية «نوعاً» يندرج تحت جنس من التفكير الوجودي، بل تكون جنساً من الوجودية قائماً بذاته، ينافي كل فكرة موحدة مشتركة مع المذاهب الأخرى. وقد يبدو ـ فضلاً عن ذلك ـ أن هذا هو رأي جبرييل مارسل نفسه[٢٥].

* * *

هذه الملاحظات تكفي لبيان خطة هذا الكتاب ومحتواه. ولقد جمعنا هاهنا أربعة من المذاهب التي تبدو لنا ذات دلالة خاصة بين المذاهب الوجودية المعاصرة، وقسمناها طائفتين متمايزتين، تمثلان التيارين الرئيسيين للوجودية، الطائفة الأولى تضم هيدجر وسارتر، والثانية تضم «يسبرز» و «مارسل»[٢٦] ولمّا كان كلّ مذهب من هذه المذاهب ـ في كل من الطائفتين ـ

---

(٢٤) يوافق سارتر ـ شأنه في ذلك شأن هيدجر (ويسبرز بالأحرى) ـ من الناحية «الفينومينولوجية» (الظاهرية) ـ على حقيقة هذه الضرورة الملحة وتلك السورة élan. ويلح «كامي» أيضاً على هذه النقطة (في «أسطورة سيزيف»)، غير أن «كامي» و «سارتر» و «هيدجر» يعتقدون أنهما بلا أساس، كما أنهما لا يؤديان إلا إلى الفشل.

(٢٥) راجع كتاب «الوجودية والفكر **المسيحي»** ص ١٦٢ إذ يقول مارسل: «أحب أن ألاحظ ها هنا على أوضح **صورة ممكنة كيف أن الأبحاث الفلسفية التي تتعرض للوجود، ولطبيعة الوجود ذاته، قد ارتبطت في حالتي** مع مجموعة من الشواغل التي أدت إلى انقلابي إلى الكاثوليكية، وكيف أمكن أن ينشأ على هذا، ما اضطررت أن أصفه مع شيء من عدم الرضا، بأنه الوجودية المسيحية».

(٢٦) وهذا ما يجب أن يفسر وجود فجوات كان لا ينبغي أن توجد في عمل عرضه تاريخي صرف. والواقع أننا لا نستطيع أن نهمل «شستوف» ولا «برديائف» أو «مرلوبونتي» أو «كامي» أو «باتاي» (وإن كان هذان الأخيران يخرجان نفسيهما من زمرة الوجوديين) أو «موريس بلوندل» الذي تمت فلسفته في الفعل من جوانب كثيرة بصلة القرابة إلى التيار الوجودي. بل إن «بلوندل» يذهب في التسليم بذلك إلى حد اعتبار أن مذهبه هو الفلسفة الوجودية الحقة، وهذا هو على الأقل ما نستخلصه من رسالة قرأها باسمه «ج. باليار» في مؤتمر الفلسفة العالمي المنعقد في روما (نوفمبر سنة ١٩٤٦). ويقول فيها بلوندل: «يجب أن ننهض في قوة ضد وجودية جان بول ساتر التي تقرر أسبقية الوجود على الماهية». والواقع أنه لما كان الله غير موجود ـ في نظر سارتر ـ فإن الإنسان لم يخلق وفقاً لنموذج أو لماهية محددة ومعيارية؛ الإنسان ببساطة هو ما يصنعه بنفسه بواسطة فعله وحريته. ثم يزيد بلوندل قائلاً: «لكن هذا يقضي على كل معيار ميتافيزيقي وأخلاقي واجتماعي وديني: **إذ لا يوجد في ذلك المذهب غير طنطنة ألفاظ لا معقولة، ونزعة لا أخلاقية مطلقة.** ثم إنه المنهج وحده، هو الذي يمكن أن يبقى من الوجودية، من حيث أنه يرمي إلى دراسة الفعل الإنساني، ويكشف لنا عما ينطوي عليه من عنصر معقول، وأنه طريق يتجه إلى المطلق». (هذا النص مأخوذ عن الموجز الذي نشرته مجلة الميتافيزيقا Giornali di Metafisica في ١٥ مارس سنة ١٩٤٧، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١). ـ أما فيما يتعلق بـ «ل. لافيل» الذي أراد البعض أن يبتكر له ذلك النوع العجيب من الوجودية المسمى «الوجودية الماهوية» L'existentialisme essentialiste، فإننا نستطيع أن نسميه وجودياً بلا

يأبى إلا أن يكون له طابعه الخاص، فقد آثرنا أن نعرض كل مذهب منها على حدة، مخاطرين بالوقوع في شيء من التكرار، بدلاً من أن نحاول عمل تركيبات Synthèses ، ربما كانت تسيء إلى الوضوح، وتؤدي إلى تقريب بين المذاهب لا يسلم من الاعتراض. وأخيراً فلكي نفسر نشأة الوجودية، بدا لنا من المناسب أن نعمد إلى التماس الموضوعات الرئيسية التي تميزها - في منبعها ذاته، أعني عند كيركجورد ونيتشه.

وإذا اقتضى الأمر أن نتجاوز وجهة النظر العقلية والفلسفية، وأن نبين في صورة أعم - الجو الوجودي السائد في عصرنا، فلا بد أن نشير إلى مؤثرات أخرى - وهي ذات طابع عاطفي - جاءت تزيد من قوة الموضوعات الأساسية التي تناولتها المذاهب التي وضعت وضعاً فنياً، وجاءت داعية إلى الانفجار الوجودي الذي ميز هذه الأعوام الأخيرة.

وإذا أردنا الوقوف عند آراء عامة جداً، وموجزة بالطبع، فمن المؤكد أن العودة إلى الذاتية Subjectivité التي تميز الوجودية من وجه ما - قد زادت من قوتها زيادة هائلة تلك الأحداث الفاجعة التي وقعت في هذه الأعوام الأخيرة. ذلك أن الكارثة المروعة التي حلت بنشوب الحرب العالمية، وما جرته من بلايا لا توصف، وجو الخوف العميق الذي عاشت فيه البشرية، والشعور بنوع من الانهيار لكافة القيم التي كانت حتى تلك اللحظة قيما محترمة، والقلق الذي خنق الأفئدة خلال عدة أعوام من أحلك الأعوام التي عرفها العالم... هذا كله قد عمل بقوة على إبعاد الإنسان عن الأنظار المجردة التي يمكن أن ترضى بها القرون السعيدة، وعاد بالإنسان إلى نفسه، وجعله حريصاً على اكتشاف مذهب أقرب إلى الحياة،

شك، ولكن بمعنى لا يشترك في شيء مع المعنى الذي يمكن أن يستخدم في تعريف مذاهب هيدجر ويسبرز وسارتر (وهي مذاهب غريبة كل الغرابة من وجهة نظر «المشاركة» Participation) ويظل بعيداً أيضاً عن المعنى الذي يميز مذهب جبرييل مارسل. وهذا ما يشرحه Delfegaauw شرحاً يمس الصميم في كتابه Het spiritualistisch Existentialisme van de Lavelle (أمستردام. ١٩٤٧) فبعد أن يذكرنا بأنه في نظر لافيل بحسب عبارته في كتابه «عن الفعل» (ص ٩٥) - لا معنى للوجود فينا إلا لكي يسمح لنا، لا بأن نحقق ماهية موضوعة سابقة، بل بأن نحددها باختيارنا ونسير طبقاً لها وبدلاً من القول بأن الماهية «هي إمكان الوجود، يحسن بنا أن نقول إن الوجود هو إمكان» الماهية، أو كما يقول لافيل أيضاً (في مقاله «الفعل الانعكاسي والفعل الخالق» المنشور في مجلة الجمعية الفرنسية للفلسفة سنة ١٩٣٦، ص ١٥٣): «إنني كائن يتجاوز نفسه دائماً. كائن لم يحقق أبداً ماهيته الحقيقية» - بعد أن يذكرنا Delfegaauw بهذه الأقوال يذكر (في ص ١٣٠ - ١٣١) أن لافيل يعود إلى مأثور «ميتافيزيقي» عني بتحديد العلاقات بين الوجود والماهية على هذا النحو نفسه. والواقع أن الأمر - كما يوضح ذلك» ل. لافيل» في رسالة يوردها Delfegaauw (ص ١٢٥). يتعلق بتأكيد أن الوجود أعطي لنا لكي يمكننا على وجه التعيين من اكتساب ماهية» أي من اكتساب «وجودنا الفردي». ويزيد «ل. لافيل» قائلاً إنه لا يريد أن يرفض فكرة «ماهية مثالية Essence idéale »، وإنه يعتبرها الوسط «بين الوجود etre الخالص والوجود existence الفردي». ومن الواضح أن هذا كله يبعدنا عن سارتر وهيدجر. وإذا أردنا أن نتحدث عن الوجودية - بالنسبة إلى لافيل - فإنه يجب أن يفهم ذلك بمعنى يقره عدد كبير من الفلاسفة، وخاصة جميع المفكرين المسيحيين.

وأشد التصاقاً بالواقع الدرامي اليومي للوجود، إن صح هذا التعبير. ومن وجهة النظر هذه فإنّ شهادة جبرييل مارسل (التي تعود إلى شهادة هيدجر، الذي كشف له البؤس الهائل والخطر الدائم في الخنادق عام ١٩١٤ كشف له هذا وذاك عن عزلة الإنسان العميقة) ـ هذه الشهادة ذات دلالة: ذلك أن جبرييل مارسل لما كان من أتباع الديالكتيك المجرد، فإن العمل الذي قام به خلال الحرب عام ١٩١٤ في أبحاث الصليب الأحمر ـ هذا العمل الذي كشف له عن أنواع من الضيق المروعة قد أرغمه من وجه ما على نوع من التفكير المصطبغ بالقلق فيما يتعلق بسر الحياة الإنسانية والوجود الإنساني[٢٧]. وهذه هي قصة كل فرد منا، خلال هذه الأعوام الأخيرة، فلقد رددنا في عنف إلى أنفسنا، وكأنما قد هزنا زلزال، وتعرينا بغتة ـ نتيجة لعنف العاصفة ـ من التصورات المصطنعة التي كنا نرتديها، وكأننا مقيدون بها. وكان ما رأيناه أمامنا بمثابة دراما الإنسانية تبحث وهي خائفة مرتعدة عن معنى الحياة، كأنما اتخذت المشكلة معنى جديداً لم يطرقه أحد من قبل، معنى يطالبنا بسلطان الآمر القاهر ـ بحلول تكون جديدة أيضاً.

وبهذا نفسر ـ في الوقت نفسه ـ نجاح فلسفات اللامعقول واليأس. فلقد بدا العالم كأنه قد أسلم نفسه للجنون، ولاح كأنما الكون قد فقد معناه، وأن الحياة باطلة بطلاناً مبيناً، محورها العدم، وأن الكون خال من إلـه. وجاء تأثير الفكر النيتشاوي ـ الذي ينبغي أن نقلل من شأنه ـ فانضم إلى اليأس الهائل الذي ساد تلك السنوات الكئيبة، فزاد من حلكة الليل الذي كانت تتخبط فيه الإنسانية، وقد مسها طائف الجنون. وإذن فقد كان هناك ماض من الإنكارات: إنكار لقدرة العقل على معرفة الحقيقة، إنكار للقيم الروحية والأخلاقية في التراث المسيحي، إنكار لسمو الإنسان بالنسبة لبقية العالم... وهذا كله قد هيأ جواً صالحاً لهذا النوع من التردي العمودي في مهاوى اليأس. فالفوضى التي لم نسمع بمثلها من قبل والتي غرقنا فيها، وما صاحبها من دفاع عن الكذب والنفاق، ومن قتل ونهب، والانحطاط الأخلاقي العميق الذي نشأ عن شيوع السوق السوداء... كل ذلك ساعد في إذاعة نزعة شك فقدت أمامها كل القيم الأخلاقية ما لها من مكانة.

---

(٢٧) عاد جبرييل مارسل إلى الحديث عن هذه التجربة في الصفحات المعنونة «نظرة إلى الوراء» Regard en arriére التي تختم المجلد المخصص لمؤلفه الذي وضعه تحت هذا العنوان: «الوجودية المسيحية، جبرييل مارسل باريس بلون، سنة ١٩٤٧. راجع ص ٣١٢ إذ يقول: «وجدت نفسي ـ وقد عينت على رأس إدارة للاستعلامات في الصليب الأحمر ـ مدفوعاً بقوة الأشياء على تركيز انتباهي على المفقودين، وأن أجعل أمام ذهني باستمرار جانباً من أفظع الجوانب وأشدّها إزراء بالعقل والقلب، جانباً من انهيار بدا لي أن احساسي بمجرد موقف المتفرج شيء بغيض لا يمكن أن أرضى به... ولكن، كان في ذلك أيضاً شيء آخر، فلا شك في أن الأبحاث التي كنت أقوم بها عن المفقودين كان من شأنها أن تدفعني إلى التفكير في ظروف كل بحث، وكل تحقيق، وإلى أن أسأل نفسي على نحو غير مباشر، كيف يمكن تجاوز النظام الذي لا يستطيع العقل أن يستخدم فيه إلا الأسئلة والأجوبة».

وفي مثل هذه الحالة التي تكون عليها الأمور، لا يجد الإنسان مشقة في أن يفهم الترحيب الذي قبلت به الفلسفات التي تروج لفكر المحال، أعني الفلسفات القائمة على القول باللامعقولية الشاملة ـ كما قوبلت في الماضي بالترحيب الفلسفات القائمة على القول بأن الواقع هو ذاته معقول. وحلت فكرة العدم néant من حيث القول بأمور متعالية ـ **المكان** الذي خلا في الفلسفات الوجودية ـ بعد إنكار العقل، وإنكار وجود الله. ومذاهب «كامي» و «باتاي»، ووجودية هيدجر وسارتر أيضاً ـ في شطر كبير منها ـ ترجع في أصلها إلى هذا التيار المروج لفكرة اللامعقول. وهي كلها على أية حال ـ تجعل للقلق واليأس شأناً كبيراً، وهما ـ في الوقت نفسه ـ يرسمان طابع حقبة معذبة، ولهما ميزة تذكير الإنسان بذاتيته. وهذا التيار الفكري لم يلبث أن بلور الاتجاهات المضطربة في عصرنا، وهيأ لها العبارة، وجعل لها الإطار. ولا يمكن أن يخطر بالبال أن تتفتح هذه الاتجاهات في الأعوام الأولى من هذا القرن مثلاً، وخصوصاً لا يمكن أن يتصور أن تنجح هذا النجاح الهائل، بل كان لا بد من انقلاب عميق، كان لا بد من كارثة، كتلك التي توقعتها مقدماً، وكانت تتمناها عبقرية نيتشه بما فيها من طابع التنبؤ ـ كان لا بد من هذا الانقلاب وتلك الكارثة لإعطاء الترويج لفكرة اللامعقول قوة بهذا القدر.



القسم الأول

منابع الوجودية



الفصل الأول

كيركجورد Kierkegaard

لقد أصبح الحديث عن وجودية كيركجورد أصعب بلا شك منذ أن جاءت صور جديدة من الوجودية توسع وتناقض في آن واحد الموضوعات الرئيسية في الفكر الكيركجوردي. وهذه الموضوعات هي: إخفاق المذاهب، والمفارقة واللامعقول، واليأس والقلق، وعدم ارتباط «الإنسان الطبيعي» Homo naturalis (أو الذي يعيش على الفطرة) والتزام الإنسان المسيحي Homo Christianus، ومعنى المخاطرة، ودراما الفرد، والقيمة الخالصة الذاتية المستأثرة، وعدم اليقين مطلقاً لما هو «موضوعي»، وكل هذه الموضوعات قد اتخذتها مذاهب تنهل من منابع أخرى، أهمها فلسفة «نيتشه» و «هوسرل»، وهي مذاهب قد جعلت لهذه الموضوعات المشتركة أصداء لم تكن تخطر على البال. فهي تسبح ـ إن صح هذا التعبير ـ في جو لم يعد كيركجورديا، ولو أن كيركجورد عرفه لأنكره ـ في شطر منه على الأقل ـ أشد الإنكار.

غير أنه ـ من وجه آخر ـ لا سبيل إلى الشك في أن الصور الجديدة من صور الوجودية قد كانت ـ إلى حد له نصيب كبير من الأهمية ـ من وحي كيركجورد حتى حين تناقضه حول نقط أساسية. ولا نزاع في أن «كيركجورد» قائم عند أصل الحركة الوجودية المعاصرة ـ ولكنه أيضاً على نحو ما أثر لها ونتيجة. فهناك سببية متبادلة، وهي شائعة في تاريخ المذاهب. فديكارت يتكشف ويكتمل على نحو موقت في «مالبرانش» و «ليبنتس»، ولكن يتكشف أيضاً ويكتمل في «هيوم» و «لامترى». وحقيقته مستقبلة أكثر منها ماضية. وكذلك الحال بالنسبة إلى كيركجورد الذي لم تتخذ موضوعاته الرئيسية دلالتها الكاملة إلا من طريق مؤلفات خلفائه. ولو لم يكن «كارل بارت» و «هيدجر» و «يسبرز» لظل فكر «كيركجورد» شيئاً ضمنياً كامناً مستتراً، بل إن الانحرافات التي أصابت هذا الفكر حين عاش في تأملات الوجوديين اليوم، تسمح لنا أن ندرك دلالته الأصلية إدراكاً أفضل.

وعلى هذا، فإذا كان ثمة خطر في أن نعطي لوجودية كيركجورد، دون قصد منا صورة

تنم عن أصالتها ـ أكثر من بيان جانب أو صبغة، فإن هذا الخطر ـ الذي قد يستحيل علينا تفاديه تماماً بعد أن تشبعت حساسيتنا الفلسفية إلى هذا الحد بالجو الجديد ـ لا يكون من شأنه إلا أن يبرز صفة الحالية (الواقع الحالي Actualité) التي يتسم بها كيركجورد، والعمق الباقي لتأثيره، والطابع الحي دائماً لفكره. ويبقى مع ذلك أنه ينبغي علينا حين ننتفع بكل ما تحمله إلينا الوجودية من أضواء لفهم كيركجورد. ينبغي علينا أن نجهد أنفسنا للتخلص من التيارات الجديدة حتى ندرك فكر كيركجورد في جدته وأصالته البعيدة الجذور، على النحو الذي يمكن أن تتجلى به لقراء لم تتهيأ لها أذهانهم بالموجة الوجودية التي غمرت عصرنا.

ولهذا السبب، يحسن أن نبحث أولاً منابع الوجودية الكيركجوردية، ثم أن نحدد طبيعتها وظروفها، متتبعين عن كثب بيان كيركجورد لأفكاره في مؤلفاته وفي يومياته.

(١)
منابع الوجودية الكيركجوردية

١ ـ لا شك أننا حين نتحدث عن «منابع» الوجودية الكيركجوردية، نجازف باستعمال صيغة جمع لا تسلم من الاعتراض، ذلك أنه لا يوجد في الحقيقة ـ على ما يبدو ـ غير منبع واحد، هو «الواقع الوجودي لسورين آباي كيركجورد Sören Aabye Kierkegaard، شخصيته العينية كما تحققت في الواقع، ذلك «الفرد» الذي كانه قبل قراره أن يكونه على نحو فريد، وقبل أن يجعل من «الفرد» الموضوع الرئيسي لمذهبه. ومن المؤكد أن مؤثرات كثيرة خارجية وعارضة قد أثرت في فكر «كيركجورد»، وسنحاول أن نرسمها، ولكن لا شك في أنه لم يكن لهذه المؤثرات ـ من وجه ما ـ غير صبغة عابرة وفي بعض المناسبات.

وقد يبدو أن هذه الملاحظة أمر مسلم به، لو أننا راعينا أن المذاهب تعبر دائماً في نهاية الأمر ـ كائناً ما كان الفيلسوف ـ عن موقف معطى يدخل فيه مزاج المفكر باعتباره عنصراً أساسياً. أما عند كيركجورد، فثمة هذا الشيء الخاص وهو أن فكره تشكل بتمثل عناصر غريبة عنه أقل مما تشكل بالغوص المستمر الدائب في أعماق شخصيته الخاصة وبالتنبه الذي لم يزل يزداد اتساعاً وإلحاحاً، لا لأحوال الوجود بوجه عام، بل لأحوال وجوده الخاص. والأمر لا يقتصر على أنه بالنسبة إليه كما كان الحال بالنسبة إلى كثيرين غيره ـ كان هناك رد فعل من جانب مزاجه وفرديته كما تحققت في ذاتها، إزاء المؤثرات التي كان ينوء بها فكره، بل إن فلسفته هي ذاته تماماً، وأكثر من ذلك إنها لم تكن كذلك عفواً، وكأنما كان ذلك على الرغم منه (وهذا شيء عام، وإن حار به كثير من المفكرين)، ولكنها «ذاته على نحو إرادي يجري على نسق» إلى درجة أنه في آخر الأمر يجعل «من وجود الفرد كفرد» ومن الإدراك الواعي لهذا الوجود الفردي ـ «الشرط المطلق»، للفلسفة، بل الفلسفة في جملتها.

ولدينا - في ذلك أقوال رددها كيركجورد منذ بدء حياته الفكرية حتى نهايتها، فهو منذ أول أبريل سنة ١٨٣٥ - يكتب في يومياته[١] قائلاً: إن مسألة المسائل هي «أن أجد حقيقة... حقيقة ولكن بالنسبة «إليّ»، أن أجد الفكرة التي من أجلها أريد أن أحيا وأموت». وهو يضيف إلى ذلك قائلاً: إنه ينبغي - بلا شك - الاعتراف بوجود أمر أخلاقي impératif moral، غير أنه لا بد له أن أن يتمثل هذا الأمر المطلق حياً، وأن يكون - باختصار - هو وإياه شيئاً واحداً، أو ألا يكون سوى تعبير عن وجوده الخاص. ومنذ تلك اللحظة، لم يكن كيركجورد يستطيع أن يتصور حقيقة تظل - على نحو ما - خارجية عنه، حقيقة لا تكون إلا مشاهدة لروحه. «الحقيقة هي ذات الحياة التي تعبر عنها: هي الحياة في حالة الفعل» وهنا نستطيع أن نجد تفسيراً للمناقشة التي أدارها «كيركجورد» بينه وبين نفسه، والتي لم تنته إلا بانتهاء حياته، تلك المناقشة التي كانت تتغذى من قلقه الذي أقض مضجعه لأنه لا يحيا الحقيقة حياة كاملة، وأنه قد ترك بينه وبينها فجوة، بدلاً من أن يلابسها ملابسة مطلقة. وهذه هي كل مسألة الوجود الشاعري التي كانت ماثلة دائماً أمام ضمير كيركجورد دون أن تحل أبداً حلاً كاملاً وهي أن يلابس الحقيقية ويتحد بها، وأن يحياها بدلاً من أن يتصورها بفكره... هذا هو المثل الأعلى الذي ينبغي أن تنزع إليه كل وجودية متماسكة.

ونستطيع بهذا المعنى نفسه، أن ندرك قيمة النصوص العديدة التي يعلن فيها «كيركجورد» أن «مؤلفاته كلها ليست سوى تعبير عن حياته الخاصة». والناس يحسبونه مؤلفاً auteur على حين أنه مجرد مستمع auditeur، ويظنون أنه كاتب ديني مع أنه لا يزيد عن كونه «واعظاً لنفسه»[٢]. هو يقول: «إنني على نقيض غيري من الوعاظ... فبينا هم يجشمون أنفسهم مخاطبة الآخرين أتحدث أنا إلى نفسي». ويذكر أيضاً في كتابه الضميمة «Post-scriptum»[٣]: «إن مؤلفاتي كلها تدور حول نفسي. حول نفسي وحدها ولا شيء سواها» ويصر في يومياته[٤] قائلاً «إن إنتاجي كله ليس سوى تربيتي لنفسي». وكتاباته كلها ترسم خطوات هذه التربية، أعني الجهد الذي بذله دون انقطاع لكي يمتلك حقيقته الخاصة عن طريق التفكير في ذاته، وفي نفس الوقت - لكي يلابس هذه الحقيقة بعد أن يكون قد سيطر عليها، **وليقضي على كل تباعد بينه وبين نفسه**.

ومن وجهة النظر هذه قد يكون الشيء المكتوب - كما لاحظ كيركجورد في كثير من الأحيان - علامة على الإخفاق، أو على كل حال، مشروعاً لا يكمل. فالخطيب أو الشاعر كلاهما في موقف ملتبس الدلالة ambigë: ذلك أن التعبير يشهد بأن ثمة تباعداً un écart بين

(١) كيركجورد، يوميات (مقتطفات) ١٨٣٢ - ١٨٤٦، ترجمة فرلوف وجاتو، جاليمار سنة ١٩٤١، ص ٣١.

(٢) كيركجورد: يوميات، طبعة هايكر Haecker، سنة ١٩٢٣، جـ ٢، ص ٦٨.

(٣) الضميمة على النتف الفلسفية، ترجمة ب. بيتي P.Petit، جاليمار، سنة ١٩٤١، ص ٤١٩ - ٤٢٠.

(٤) اليوميات، طبعة هايكر ص ٧٠.

الشيء والكلام عنه. ونحن إذا افترضنا أن التطابق الكامل بين الفكر والحياة قد تحقق، فعند ذلك لا يكون هناك مجال للكلام أو الكتابة أو الاستدلال المنطقي (يقول «كيركجورد»: «أنا أفكر، إذن فأنا غير موجود» وذلك في مقابل النزعة العقلية الديكارتية). فلا يبقى إلا أن نوجد: **فالحقيقة هي الوجود نفسه**، في واقعه الفريد الذي لا سبيل إلى التعبير عنه (مباشرة على الأقل)؛ أو هي ـ بعبارة أدق ـ التنبيه للوجود حين يتحد الوعي بالوجود نفسه.

وعلى هذا، فإن مشكلة المنابع التي استقى منها «كيركجورد» فلسفته، هي في نهاية الأمر مشكلة من ميدان علم النفس، بمعنى أبعد جذوراً بكثير مما هو شائع. وينبغي أن نبرز أولاً ـ وجود ميل عميق إلى التفكير والتحليل عند كيركجورد، ميل يكوّن طبيعته حقيقة. والعبقريات التي لاتزال تدفعها حاجة ملحة لا تقاوم إلى دراسة حياتها الباطنية (مثل إبيكتيت، وأغسطين، ومونتاني، وبسكال، وبيران، وآمييل) هي بطبيعتها ـ إن صح هذا التعبير ـ عبقريات وجودية: فلقد كانت الفلسفة بالنسبة إليهم دائماً ـ على حد تعبير كيركجورد ـ بمثابة «المضاعفة» redoublement لشخصيتهم كما تحققت؛ والجهد الذي يبذله غيرهم لنسيان أنفسهم، يبذلونه هم لمعرفة ذواتهم، معتقدين أنهم بمعرفتهم أنفسهم معرفة لاتزال تزداد عمقاً، سيعرفون كل ما يبقى بعد ذلك، أعني الإنسان والعالم والله على السواء. وهذا الشيء الذي يمكن أن نسميه «النظر من خلال الذات» Autoscopie ـ قد أتخذ لدى كيركجورد نسباً مدهشة. وقد أعلن هو نفسه: «أنه كان تفكراً من البداية حتى النهاية»، وأن شغله الشاغل كان الإنصات إلى همسات أفكاره، وملابسة إيقاع حياته الباطنية. وهو ـ منذ بدء حياته الفكرية[٥] ـ في رسالة (قد تكون من وحي خياله) بعث بها إلى بيترلند Peter Lind ـ يصر على مزية هجر أصدقائه له بعض الشيء. ويقول: «إن صمتهم ملائم لمصلحتي، من حيث أنه يعلمني أن أسدد نظرتي إلى نفسي، ويحفزني إلى إدراك ذاتي... تلك الذات التي هي لي، وأن أحافظ على ثباتي وسط تغير الحياة الذي لا ينتهي عند حد، وأن أدير نحو نفسي تلك المرآة المقعرة التي كنت من قبل أن أحيط بنظرة فيها الحياة خارج ذاتي. ويضيف إلى ذلك قائلاً: «إن هذا الصمت يعجبني، إذ أرى نفسي قادراً على بذل هذا الجهد، وأشعر بأنني كفء للإمساك بتلك المرآة، أيا كان ما تطلعني عليه، سواء أكان مثلي الأعلى أم صورتي الهزلية». ولم يكف «كيركجورد» قط وهو «الإنسان ـ المشكلة» في نظر نفسه ـ عن توجيه الأسئلة إلى نفسه وتحليلها. وقد كان يرى أن الفلسفة كلها تتلخص في إدراك المطالب الحتمية التي يقتضيها الوجود الصحيح existence authentique لا الزائف inauthentique إدراكاً بواسطة الغوص في أعماق وجوده الخاص. وهكذا **تصبح الذاتية la subjectivité** ـ على حد تعبيره ـ **معيار الموضوعية objectivité** وحقيقتها. فالوجودية هي أولاً ـ في نظر كيركجورد، صورة لحاجة la forme d'un besoin وتعبير عن ميل يبلغ من العمق درجة يمكن معها أن يستعان به

---

(٥) اليوميات، طبعة هايكر، ق ٣٠.

لتعريف شخصيته.

٢ ـ من اليسير أن يفسر بذلك لنفسه كيف أن «كيركجورد» سرعان ما أحس وفهم أن «نزعة هيجل العقلية» rationalisme هي الطرف المناقض لفكره. وكان ـ في أعوام الجامعة ـ لا يفتأ يصطدم بهيجل الذي كان يسيطر حينذاك ـ وعلى الأخص في البلاد الاسكندنافية ـ على النظر الفلسفي كله. وامتد تأثير فلسفة هيجل، فشمل جميع الميادين، حتى لقد تشبع بها اللاهوت نفسه الذي وضعه شخص كـ «مارتنسن» Martensen تشبعاً عميقاً. والواقع، أن كيركجورد لم يسلم في البداية من استهواء الديالكتيك الهيجلي له وما فيه من تلاعب دقيق: فلقد كان المنطق بالنسبة إليه: «لذة» ولكنه بدأ في الوقت نفسه يصدم من مذهب يجعل من ديدنه تجاهل الوجود، أو ـ والمعنى واحد ـ توليده عقلياً في مرتبته كأي مفهوم آخر. والحق، أن الوجود الإنساني يأبى أن تقاد خطاه! وقد ذكر كيركجورد مشيراً إلى مهزلة أعوام دراسته تلك ـ ما يكمن من عنصر المهزلة في موقف «المفكر الموضوعي المجرد»، أي في موقف الفيلسوف المثالي من الطراز الهيجلي الذي يصبح الوجود ـ في نظره ـ إذا رضي أن ينظر فيه ـ مجرد موضوع كغيره من الموضوعات[٦] ـ وهذا المفكر المثالي، أو العقلي، يتحول ـ في نظر نفسه ـ إلى موضوع، أي أنه يتوقف عن أن يكون موجوداً! وفي رأي مثل هذا المفكر أن تناول الوجود بالبحث هو بالضبط القضاء عليه وإنكاره، ما دام «كون المرء ذاتاً» être sujet و «كونه يوجد» exister مترادفين. والصفة المدهشة في هذه العملية العقلية تتضح في أن موضوعيتها نفسها هي التي تقضي على الموضوع، ذلك أن **الموجود جزء من المشكلة**: وهو عنصر من عناصرها. **فإذا حذفنا الموجود من المشكلة، فإننا نقطع بذلك أوصال الواقع المتعين، وننكر الموضوعية**. والموضوع عبارة عن ذات، أو هو على الأقل يتضمن الذات دائماً. بل أحرى بنا أن نقول إن كل معرفة بالعالم هي أولاً، ومن البداية حتى النهاية، معرفة الإنسان بذاته -con

---

(٦) ليس هيجل الذي يعارضه كيركجورد هو هيجل مؤلف «فينو مينولوجيا (علم ظواهر) الروح (١٨٠٧).
(راجع جان هيبوليت: نشأة فينومينولوجيا الروح عند هيجل وبنتيها، باريس، أوبييه، سنة ١٩٤٦) وإنما هو هيجل المثالي عام ١٨٤٧، الذي لا يرى في التاريخ إلا تطوراً وتجلياً لمنطق، بحيث أن العلاقة القائمة بين الأشياء المتناهية ومبدئها المطلق، هي في جوهرها عين العلاقة الموجودة في استنباط عقلي بين المبدأ الأول مطلقاً ونتائجه الضرورية. وعندئذ يصبح تفسير العالم هو اشتقاقه من الفكرة» (أو من «الروح» اللامتناهية)، بمعنى أننا بعد وضع الروح اللامتناهية، ينتج عنها العالم بالضرورة، بكل ما فيه من خصائص تقدمها التجربة، وبكل التنوع المتعاقب للكائنات وللتاريخ. ويعبر المذهب العقلي ـ إن كان صارماً ـ عن تطور المطلق من داخله تطوراً غير محدد، وهو تطور يترجم من الناحية الموضوعية ـ وعن طريق التحديدات الداخلية (أو الكائنات المتناهية) عما هو المطلق من الناحية الذاتية، ويجعله يدرك ذاته في هذه التحديدات نفسها التي يفصح بها في صور معاقبة عن إمكانياته اللامتناهية. «فالشيء في ذاته» هو إذن «الفكر» أو «الفكرة» Idée (الصورة)، وهناك ملابسة تامة بين الواقع المتعين وبين العقلي. والذهن ـ بواسطة ديالكتيك الصور ـ يعيد إنتاج ترتيب الأشياء نفسه وتعاقبها الضروري. والديالكتيك والتاريخ جانبان لحقيقة واحدة بعينها.

naissance de soi، ومن أجل هذا فإنه ـ كما يقول كيركجورد ـ إذا كان من اليسير جداً أن يكون المرء مثالياً بالتخيل، فإنها مسألة أخرى أن يكون مثالياً في وجوده الواقع! فهذه «مهمة تستغرق حياة بأكملها، مهمة مجهدة إلى أقصى حد، لأن الوجود ذاته هو العقبة التي تعترض سبيلها. وتعبير المرء من حيث هو كائن يعاني الوجود الواقع عما يعرفه بعقله من ذاته ليس هزلاً بحال، أما أن يعرف المرء بعقله كل شيء، إلا ذاته، فهذا هو المضحك تماماً»[٧]. أما كيركجورد فيرى ـ على العكس من ذلك ـ أنه ينبغي على المرء أن يفهم ذاته، وأن يفهمها من حيث أنه يوجد se comprendre en existant، وهذا في ذاته معناه أن يفهم المرء كل شيء. وإذن ـ فما جدوى بناء المرء قصوراً فخمة، حافلة بالمنطق والوضوح، إذا كان سيضطر إلى أن ينام بعد ذلك، في المخزن المجاور!

فلا جرم إذن أنه يمكن تفسير موقف كيركجورد الوجودي، بأنه من الناحية المنطقية إنكار لنزعة هيجل العقلية. ولكن يبدو أيضاً أن هذا الموقف ينشأ من الناحية التاريخية والواقعية عند أطراف مذهب هيجل نفسها، كأنما اقتضاه هذا المذهب نفسه من وجه ما، بما جاء به من تبديد الغشاوة عن الأبصار. ومن هذا الوجه، تكون وجودية كيركجورد، على ما تتضمنه من نزعة إلى اللامعقول irrationalisme، منطوية في ثنايا النزعة العقلية التي بدأ بها «كيركجورد» تفلسفه، والتي لاتزال باقية في وجوديته ذاتها على صورة حاجة ملحة لم يتيسر إرضاؤها[٨]. وفضلاً عن ذلك، فإن شيئاً لا يتفق مع مذهب «كيركجورد» اتفاق ذلك التوتر الديالكتيكي داخل الفكر؛ فهو يقول: «إن وجهة النظر التي تناقض تلك التي أدافع عنها، لايزال لها في شخصي أشد المدافعين عنها حماسة»[٩]. وهكذا تبدو فلسفة «الفرد» و «الفريد» unique كأنها: «خيبة رجاء فيلسوف من أتباع هيجل لاتزال تلح عليه فكرة المعرفة المطلقة، ويحمل في قلبه الحنين إلى المعرفة في صورة مذهب، ولكنه وقد اكتشف الوجود، وعرف أنه غير قابل للرد إلى شيء آخر ـ لايزال عنده من البصيرة ما يدرك به أن هذا الشيء اللاحق شائق وهام إلى أقصى حد»[١٠].

ثم إن «كيركجورد» وقد انبهر بهذا الكشف، مضى يتطرف في معارضته إلى حد أنه لم يقف عند رفض النزعة العقلية عند هيجل، بل رفض كل مذهب، كائناً ما كان وهو يكتب قائلاً: إن المذهب يعد بكل شيء، ولكنه لا يفي بشيء على الإطلاق[١١]. هو لا بد له أن

---

(٧) الضميمة، ص ٢٣٧.

(٨) راجع كتابنا: «مدخل إلى كيركجورد» Introduction à Kierkegaard ص ٥٥ ـ ٧٠ و ص ٢٣١ والصفحات التالية.

(٩) اليوميات، طبعة هايكر، ص ٩٥.

(١٠) ر. فرنو، «عن اللامعقول» في مجلة الفلسفة، ١٩٤٦، ص ١٦٧.

(١١) ضميمة ص ٨.

يلجأ إلى مسلمات postulats أو حدوس intuitions تستعصي على البرهان، ولكنه يتظاهر بأنه من البداية إلى النهاية - عقلي بالمعنى الكامل، وبأنه يستبدل بالواقع، أو بالافتراض، القانون في صورته المطلقة والبرهان في صورته الصارمة، هو إذن يتطور ويكبر في عالم الحال، ويشيد نفسه مقلوباً على نحو ما - مبتدئاً بالسقف. والجهد الذي يبذله في سبيل الكمال المنطقي يقضي على الإدراك للواقع: هو ينزع دائماً إلى أن يلقي ظلاً على معنى المشكلة، ويعمل على نسيانه، حتى ذات المشكلة التي بعثت على إنشاء المذهب. وهنا يطغى الإطار على اللوحة ويمزقها، ويقضي الديالكتيك على السر. ولهذا كان كيركجورد يعتقد دائماً أن ما هو على صورة المذهب le systematique معارض للحياة معارضة الشيء المغلق للشيء المفتوح[١٢].

وبهذه الضربة نفسها، يرفض كيركجورد الفلسفة، وذلك على الأقل بمقدار ما تكون شيئاً غير معبر عن الوجود. والواقع أن الفلسفة - بحسب تعريفها. قد وقفت نفسها على المجرد، أي أنها مرغمة باستمرار، كلما التقت بالوجود، على أن تتصور أنه ملغى وغير - موجود. ويقول كيركجورد: «ثمة صراع حتى الموت بين الوجود والفكر». وسبب ذلك أن «الواقع المتعين الذي نتصوره بعقلنا (أي المجرد) لا يمكن أبداً إلا أن يكون ممكناً possible». وهذا ما يسمح لنا بأن نشبه التركيبات العقلية بالأعمال الفنية، إذ نستطيع أن نقول من وجهة النظر الاستيطيقية والعقلية على السواء - إن الواقع المتعين لا يعرف ولا يخضع للتفكير إلا إذا ذاب «وجوده» son esse «في إمكانه» son posse. أما في مجال الحياة، كما يفترض علم الأخلاق مثلاً - فالأمر على خلاف ذلك: فالإمكان لا يمكن أن يفهم إلا إذا كان كل «ممكن» في الحقيقة «وجوداً»[١٣] وهكذا نفهم أن الفلسفة والوجود - لا المذهب système والوجود existence فحسب - لا يمكن أن يجتمعا في الفكر. فالوجود يضع «عالم الإمكان» في صورته الأخيرة، هو يخلق المسافة التي تمسك الأشياء منفصلة، وهو مبدأ التعدد (pluralité) لا مبدأ التكثر الكمي multiplicité quantitive، القابل لأن يجمع في عدد، وهو ينسف المذاهب جميعاً، وهو بالضربة نفسها، يضطر كل فلسفة إلى الإقرار بالعجز، لأن كل مذهب عقلي لا يمكن أن يتكون إلا كما يتكون نوع من مجموعة أشباح جنية في عالم من الممكنات، فيه لا تعدو الحركة والحياة والوجود، بل الفلسفة نفسها، أن تكون سوى مفهومات كغيرها من المفهومات. فلنكرر قولنا إذن بأنه **لا وجود لفكر حقيقي إلا إذا كان وجودياً معاشاً**. وهذا - إن شئنا - ضرب من المعرفة يتحد فيه الوجود والمعرفة.

٣ - من المناسب الآن أن نشير إلى الأثر الذي أثر أعمق تأثير في فكر «كيركجورد»،

---

(١٢) ضميمة، ص ٧٨ - ٧٩.
(١٣) ضميمة، ص ٢١٧.

وصاغ حساسيته أقوى ما يكون الصوغ، وعمل بذلك على نحو حاسم في نشأة وجوديته. نحب أن نتكلم عن «تأثير المسيحية». . المسيحية المشبعة بمذهب لوثر. لكن هنا ـ كما في الجوانب التي كنا بصددها ـ نجد أن المسيحية اللوثرية كانت ملائمة لنفسيّة «كيركجورد» المستسرة إلى حد أنه يمكن التساؤل: هل كيركجورد هو المسيحي، أم أن المسيحية هي الكيركجوردية؟ كل المشكلة التي ينبغي أن نتناولها هي مشكلة الكآبة عند «كيركجورد». فهل كانت تلك المسيحية القاسية القاتمة، الباعثة على القلق والخوف التي جعل منها كيركجورد النموذج الحقيقي للمسيحية كما يحياها الإنسان (وإن كان أيضاً قد وصف في صفحات جديرة بالإعجاب ما تتسم به المسيحية من طابع التهدئة والبعث على التسامي) ـ هل كانت هذه المسيحية العلة أو النتيجة لتلك الكآبة المطبقة التي كانت جاثمة على وجود كيركجورد منذ صباه حتى مماته؟ لا شك أنه ينبغي علينا أن نقول إنها كانت العلة والنتيجة معاً. إذ كيف يمكن ـ والحال كما كان، وكما قد شدد كيركجورد في أمره ـ أن ننكر الأثر الذي تركه دين الأبوين في طفولته؟ ولكن كيف يمكن أن ننسى أيضاً أن التزايد المستمر لتلك الكآبة الهائلة التي أوحت أحياناً إلى نفس «كيركجورد» بالتفكير مراراً في الانتحار ـ لم ينقطع له تأثير في التصور الذي صاغه لنفسه عن المسيحية الصحيحة، إلى درجة أنه قد بدا في مراحل معينة من حياته، أن المسيحية هي التعبير الحقيقي عن «القسوة العارية من كل معنى للإنسانية»(١٤). ولقد ظل هذا المبدأ راسخاً في نظر «كيركجورد»، وهو أن «المسيحية التي ينتزع منها عنصر الارتعاد ليست إلا مسيحية من نسج الخيال»(١٥) ويقول أيضاً: «إن الله هو عدوك اللدود».

ونستطيع أن نلاحظ هنا أن لا شيء يستطيع أن يقوي الشعور بالوجود كالهم والقلق. والإنسان يشعر وهو في الأسى أنه حي موجود أكثر بكثير مما يشعر بذلك وهو في السرور. ذلك أن الفرح أحرى بأن يكون ارتخاء أو تحذيراً، كما أنه يساعد على ضرب من تشتت الإنسان في الكون. ومن هذه الوجهة الجديدة وجدت روح كيركجورد بما فيها من قلق أنها موافقة للمسيحية باعتبارها مبدأ الوجود الذي فيه يعيش الإنسان الخوف والقشعريرة ـ ومتجهة بطبيعتها في الوقت نفسه إلى وضع هذه القاعدة (أو المعادلة) **وهي أن الوجودية الحقة هي المسيحية، أو هي بتعبير أدق «صيرورة الإنسان مسيحياً»**devenir chretien. وبالجملة فإن الفلسفة ـ كما يقرها كيركجورد ـ تؤول إلى إعداد للحياة المسيحية ـ أو ـ بعبارة أدق ـ **إلى وعي معاش لمقتضيات الكلية في المسيحية**، أعني إلى جهد متواصل نحو تحقيق الذات طبقاً للمثل الأعلى المسيحي، بحيث يصبح في الوقت نفسه وعياً بهذا الجهد وهذا التقدم، نتيجة ـ إذا شئنا ـ لمعرفة لا تكون مغايرة لوجود الذات باعتبارها مسيحية.

---

(١٤) «وجهة نظر شارحة لمؤلفاتي». ترجمة ب. هـ. تيسو، فنديه، ١٩٤٠.

(١٥) ضميمة، ص ٤٠١.

وقد كان «كيركجورد» ـ منذ بداية حياته الفكرية ـ قد وضع في هذا الباب مبدءاً لم يدخل عليه قط تعديلاً، بل هو لم يصححه، فكان يقول [١٦] «لا يمكن الجمع بين الفلسفة والمسيحية أبداً: ذلك أنني لو أردت أن أتمسك ـ مهما قل ذلك ـ بما هو جوهري في المسيحية، أعني بالفداء ـ لكان لا بد من الطبيعي ـ إذا كان حقيقياً ـ أن يشمل حياة الإنسان كلها. وأنا أستطيع أن أتخيل فلسفة بعد المسيحية، أو بعد أن يصبح الإنسان مسيحياً. . . ولكنها ستكون حينذاك فلسفة مسيحية. «**إن الفلسفة لا تستطيع أن تكمل إلا إذا أنكرت نفسها**، لأنها لا تستطيع أن تكمل إلا إذا أقرت بأنها لا تستطيع أن تنتج ولا حتى أن تكتشف وتفهم ما هو الوجود exister المسيحي، القائم على مقولات لا يعرف أي عقل كيف يستنبطها. فإذا صح إذن ـ كما سبق أن قلنا ـ أن المسلك الديني وحده، وعلى وجه الدقة المسلك المسيحي بكل ما يقتضيه من قلق وتمزق ـ هو الذي يتفق مع الحياة الحقيقية للإنسان، فإنه يلزم عن ذلك أن الوجودية المتسقة الوفية لكل مقتضيات الوجود الحق لا يمكن إلا أن تكون وجودية مسيحية، أو بتعبير آخر، لكي نتحاشى التجريد، لا يمكن إلا أن تكون وجوداً مركزاً كله على أن يصير الإنسان مسيحياً».

(٢)

أحوال الوجود الإنساني

Les Conditions de lExistence

والآن، بعد أن رأينا كيف تكونت، وعلى أي الأسس قامت وجودية كيركجورد، نستطيع أن نحدد أحوالها الأساسية ـ كما حددها كيركجورد نفسه. وفي ذلك لا حاجة بنا إلى الانتقال إلى أفق التجريد حقيقة، ولن تصبح الوجودية في بياننا لها نظرية بين غيرها من النظريات، مع ما يشينها فوق ذلك من أن تكون «نظرية في الوجود» théorie de l'existence أي فيما لا يقبل النظرية. فهي ـ كما عرضها كيركجورد، ليست سوى صورة من حياته ذاتها، وهي إذا كانت تحتوي على شيء عام أو كلي، فذلك هو مجرد النداء الموجه إلى الكافة لكي يصيروا مسيحيين. وعلى ذلك فإن تحديد طبيعة هذه الوجودية، ما هو إلا تعريف أحوال الوجود الحق existence authentique مفتتحاً ومضاعفاً في الوقت نفسه بتأمل قادر على أن يجعل من الوجود كما يعيشه الإنسان وجوداً مراداً يتصوره الفكر؛ بحيث يتحول من فكر في حال الفعل، إلى فعل يكون موضوع فكر. وهذه الأحوال (أو الشروط) يمكن أن ترد إلى أحوال ثلاث:

---

(١٦) بحث في اليأس Tarité de Désespoir، ترجمة فرلوف وجاتو، جاليمار، ١٩٣٢ (وقد نشر ب. ـ هـ. تيسو عام ١٩٤٦ ترجمة جديدة لهذا البحث تحت عنوان: «المرض حتى الموت» La Maladie Jusqu'à La Mort ـ طبعة Bazoges-en-Pareds ـ فنديه) ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

ضرورة الالتزام والمخاطرة ـ وأولوية الذاتية ـ ومكابدة القلق واليأس.

(أ) الالتزام والمخاطرة L'Engagement et le Risque :

١ ـ لكي نحيط بوجهة نظر الالتزام والمخاطرة بكل مداها ـ يحسن أن نبدأ بمفهوم «**الحقيقة**» Vérité عند كيركجورد. ويبدو لنا أن «هيكر»[١٧] (Haecker) قد بالغ في إضفاء طابع الذاتية عليها، كأن كيركجورد قد ذهب في يوم من الأيام إلى أن كل شخص يمكنه أن يضفي على كل قضية صفة الحقيقة نتيجة لمحض هواه وحماسه في القول بهذه القضية. ويبدو أن كيركجورد كان أبعد ما يكون عن تقنين canoniser هذا المنطق القائم على الهوى ـ وإن يكن قد استهدف ـ ببعض جوانب من مذهبه، أن يتأدى إليه أحياناً. فهو يسلم بوجود «أمر مطلق في المعرفة» impératif de la connaissance، أي قاعدة للفكر الموضوعي، بنفس الطريقة التي يوجد بها أمر مطلق أخلاقي[١٨]. ولكنه يضيف على الفور أن هذا الأمر المطلق يجب أن يكون متحداً مع نفسه على نحو ما. هو يقول: لا بد لي، وأنا أعاني الحياة، أن أصير أنا نفسي ـ قاعدة لسلوكي، بفضل تلقائية عقل وقلب مؤاخيين بالفطرة للحق والخير. وبهذا وحده تصبح الحقيقة حقيقتي أنا، **إذ لا وجود لحقيقة بالنسبة إلى الفرد إلا ما ينتجه هو نفسه أثناء الفعل**.

ولم يكف كيركجورد قط عن التشديد على هذه النقطة: هو يلاحظ أن «وجود» être الحقيقة لا ينحصر في منطوق موضوع في موضوعات الفكر، أو في حكم نظري، فذلك لا يمكن أن يكون ممكناً إلا إذا كانت الحقيقة ـ كما يخيل للبعض أحياناً ـ شيئاً يمكن اقتناؤه (كما نحصل على أي شيء آخر في السوق) وأن نمتلكه كما نمتلك شيئاً chose. ولا شيء يناقض جوهر الحقيقة كهذا التصور، إذ أن الحقيقة تملك ولا تمتلك. ونحن نقول إننا ننظر فيها أو إننا نلاحظها: والحق أنها هي التي تنظر إلينا، وتومىء إلينا. ونحن لا نستولي عليها، ولكنها هي التي تستولي علينا، وهي لا توجد إلا إذا قبلنا نحن أن نصير، وأن «**نكون**» الحقيقة. فهي تطالبنا مطالبة مطلقة أن نعيشها. فالحياة هي والحقيقة شيء واحد[١٩].

ومن هنا نفهم لماذا أراد كيركجورد أن يربط دائماً العاطفة passion بالحقيقة وبالوجود. وهو إذا كان يقول بأن كل حقيقة هي مشبعة بعاطفة ـ فذلك لأنه لا توجد في نظره حقيقة إلا الحقيقة التي يعيشها الإنسان، وأنها بهذا الوصف تبعث الحياة في كل ما أكونه وكل ما أفعله. **فالعاطفة هي ذروة الذاتية وهي بالتالي أكمل تعبير عن الوجود**[٢٠]. ومن هنا كان تأكيده

(١٧) هيكر: «مفهوم الحقيقة عند س. كيركجورد La notion de la Vérité chez S. Kierkagaard» في «مقالات عن كيركجورد وبترارك وجوته (مجموعة Le Roseau d'or) باريس، بلون، ١٩٣٤ ص ٩ والصفحات التالية.

(١٨) يوميات، طبعة هيكر، ص ٣١.

(١٩) «مدرسة المسيحية»، ترجمة ب. هـ. تيسو، فنديه، ١٩٣٦.

(٢٠) ضميمة، ص ١٣٢.

في «الخوف والرعدة»[٢١] بأن «النتائج التي تتوصل إليها العاطفة هي وحدها الجديرة بالثقة، وهي وحدها الكافية في البرهنة». وعلى هذا، فإنه لا يمكن أن نلتقي بالحقيقة إلا في العاطفة. وهذا هو السبب الذي يجعل للحقيقة الوجودية طابعاً دراميا بالضرورة. ونستطيع أن نقول أيضاً بحسب كلمة مألوفة عند كيركجورد، إنها «ديالكتيكية» في جوهرها: هي تشتمل في وقت واحد على حواري مع ذاتي، والفعل الذي به أولد حقيقتي الخاصة بأن أجعلها لنفسي، وبه أوجد ذاتي وأنا أفعل، وهي حالة التوتر التي يضعني فيها كل التزام حقيقي بما ينطوي عليه من مخاطرة.

والواقع أن الحقيقة والالتزام والمخاطرة ترتبط فيما بينها ارتباطاً ضرورياً. فلا وجود لحقيقة بالنسبة إليّ، أعني لا وجود ليقين إلا ذلك الذي أوافق على الالتزام به والمخاطرة بكل شيء في سبيله. **فإذا رفضت المخاطرة، كان معنى ذلك أنني أرفض الحقيقة**. والناس يحدثون ضجة شديدة حول حقائقهم، ولكن هل تريد أن تعرف إن كانوا يؤمنون بتلك الحقائق التي يعلنونها وينادون بها؟ انظر كيف يحيون، ولاحظ ما إذا كانوا يعيشون الحقيقة حتى آخر نتائجها، دون أن يحتفظوا لأنفسهم بمهرب أو ملاذ يلجأون إليه، كقبلة يهوذا - في اللحظة الأخيرة[٢٢].

هذه الآراء تؤدي بكيركجورد إلى أن يجعل من الإيمان والمخاطرة التي يتطلبها الإيمان - نموذج التمسك الصادق والالتزام الحقيقي. والإيمان في نظره هو الحقيقة في أعلى صورها la Vérité par excellence، لا لأنها حقيقة الله وليست حقيقة الإنسان، ولكن أيضاً لأنها تقتضي أعلى درجات الذاتية. وعدم اليقين الموضوعي incertitude objective - لأن الإيمان لامعقول absurde - يمنعني من الإفصاح عنها إلا في العاطفة وفي الشعور بأن وجودي بأكمله - حتى في الأبد - مهتم بها. ويقول كيركجورد: «تبلغ الذاتية ذروتها في العاطفة، والمسيحية هي المفارقة (أو التناقض الظاهري paradoxe)؛ والمفارقة والعاطفة تتفقان معاً اتفاقاً تاماً، والمفارقة تتمشى جيداً مع ما يوجد في أعلى مراتب الوجود»[٢٣].

(ب) أولوية الذاتية Primat de la Subjectivité:

٢ - نستطيع إذن أن نجعل من عدم اليقين الموضوعي شرطاً للحقيقة الوجودية Verité existentielle، وبذلك **نعتبر أن تعريف الحقيقة عبارة عن تعريف الإيمان بحروف أخرى**. وقد كتب كيركجورد في صيغة تتسم بشيء من العدوان (ويبدو أنها تبرير تأويل هيكر) قائلاً: «إن عدم اليقين الموضوعي الذي تتخذه النزعة إلى الباطن interiorité متشبثة به في أشد

---

(٢١) الخوف والرعدة، ترجمة تيسو، طبعة مونتاني، باريس، ١٩٣٥ - ص ١٦٥.
(٢٢) راجع كتابه عن «مفهوم القلق» Le Concept d'angoisse ترجمة تيسو، ألكان، ١٩٣٥ - ص ٢٠٠ - ٢٠١.
(٢٣) ضميمة: ص ١٥٢.

حالاتها حماساً. . . تلك هي الحقيقة. . . الحقيقة العليا التي يمكن أن تكون بالنسبة إلى ذات موجودة[٢٤].

ولكن، يكفي أن نعيد هذه النصوص إلى سياقها لكي نجد لها معنى أقل ذاتية مما يمكن أن نظنه لأول وهلة. ونحن نعتقد في الواقع، أن كيركجورد يريد أن يقول إن السبب الأخير الذي يدفعني إلى التمسك بالحقيقة، والقول بها في صورة يقين حي في نفسي، ليس هو أبداً قيمتها الموضوعية، وإلا، فكيف أمكن أن يفترق الناس شيعاً إلى هذا الحد، وأن يكونوا عاجزين إلى هذا الحد أيضاً عن إقناع بعضهم بعضاً؟ ويلاحظ كيركجورد أنه كلما زادت الحقيقة الموضوعية ـ أي مجموعة الأدلة ـ نَقُص اليقين. «وكم من جهود فوق العادة: ميتافيزيقية ومنطقية لم يدخر المفكرون وسعاً في بذلها هذه الأيام للوصول إلى برهان جديد كامل، ومضبوط تماماً ـ وجامع لكل البراهين التي قدمت من قبل ـ لإثبات خلود النفس، ومع ذلك، ما إن ترسى قواعد هذا البرهان، حتى يقل اليقين. إن لفكرة الخلود في حد ذاتها قوة، وفي نتائجها طاقة، وفي قبولها مسؤولية، قد تكون قادرة على صياغة الحياة من جديد بمعنى نتهيبه. وكل إنسان يعرف كيف يقدم البرهان على خلود النفس دون أن يكون هو نفسه مقتنعاً، يعيش دائماً في القلق إزاء كل ظاهرة تمسه، وترغمه على الغوص في معنى الخلود بالنسبة إلى الإنسان»[٢٥].

٣ ـ وإذن فاليقين يبلغ ذروته في العجز عن الإثبات. وليس معنى ذلك أن الموضوعية أمر خليق بالاهمال والازدراء؛ ولكنها لا تكفي، كما أنها بمعنى ما توجه إرادتنا. **إن ما يوجه إرادتي هو اتفاق الحقيقة مع أعمق مطالب الشخص، مع هذه الحقيقة الأخلاقية التي هي بالنسبة إليّ أنا «الفرد» الذي أكونه والذي أريد أن أكونه.** والواقع أن نموذج الحقيقة ـ من وجهة النظر هذه ـ هو الايمان، لأن ما يدفعني إلى التمسك بأهداب الشيء، ليس هو البينة évidence ـ **فهي محالة؛** وليس هو غلبة الظن، لأن الأمر «لا معقول»، وإنما هو عزمي على اختيار ما هو في نفسي خالد أو لا متناه. وإذا روعيت النسب، فكل حقيقة هي من هذا الطراز. ونستطيع أن نقول مع كيركجورد إن الحقيقة واليقين لا يتطابقان، بل يبدو من الوجهة التاريخية أن أحدهما يناسب الآخر تناسباً عكسياً. فلماذا أريد حقاً «إقامة البرهان» من طريق التجريد المنطقي والبرهان الميتافيزيقي على نحو متزايد دائماً، اللهم إلا إذا كان اليقين يتناقص على نحو مستمر بمقدار تراكم البراهين؟ كأن الإنسان يستطيع أن يفرض الحقيقة من الخارج! إن اليقين لا يمكن أن يستمد إلا من معاناة الحياة والعمل، **لأن الذي يصدق بالحقيقة ويقبلها ليس هو العقل الخالص بل الإنسان الموجود نفسه من حيث هو موجود.**

---

(٢٤) ضميمة: ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢٥) مفهوم القلق، ص ٢٠١.

وهذه الملاحظة نفسها لا محيص عنها إذا وضعنا في اعتبارنا **أن خاصة الوجود هي الاختيار** choisir. أما في المذهب العقلي، فالاختيار يتم من تلقاء نفسه: فالحق أنه إذا كان الأمر يتعلق بمجرد تحريك المعاني والمفهومات في الذهن، فإن كل شيء يكون واضحاً، ولا سبيل إلى تصور أي حادث مكدر. لكن، أدخل الإرادة، بكل ما تنطوي عليه من لامعقول، تجد أن الأشياء لم تعد بهذه البساطة: فالاختيار بعد أن كان مشكلة يصبح جدلاً (ديالكتيكا) حياً، فيه أنا ذاتي هو الذي يكون في الميزان. ولهذا السبب لا يمكن لأي اختيار (حين يكون ثمة اختيار حقيقي) أن يتم بغير قلق. إن الاختيار هو سمة الوجود الخاصة، **والوجود هو أن نختار** exister c'est choisir.

وكان ينبغي أن نقول ـ إذا أردنا مزيداً من الدقة ـ **إن الوجود هو أن يختار الإنسان نفسه** exister c'est se choisir، إذ أن الواقع هو أن **الإنسان لا يختار إلا نفسه**. وكل اختيار «خارجي» إنما يكون مرتبطاً باختيار داخلي، بنسبة شيء أتبعه فأحقق به ذاتي. إن ما هو معطى لي، ليس بـ «أنا» جاهزة قط، هي ليست ماهية أخرجها من حيز الإمكان إلى حيز الفعل، وإنما مجرد إمكانية. **الوجود يسبق الماهية** (l'existence précède l'essence) : **فأنا ـ على نحو ما ـ الصانع** لماهيتي الخاصة، وأنا إنما أكون موجوداً بالقدر الذي أحقق به هذه الماهية. لكن هذا يتم ـ كما رأينا ـ **في المخاطرة**، وهو بالتالي يتم من **طريق الاختيار**، بحيث أن فعل الاختيار، واختيار الاختيار، أعني اختيار المرء ذاته اختياراً حراً. . . يمكن أن يستخدم بدوره في تعريف الوجود.

وقد أضاف كيركجورد قائلاً: إن الاختيار لا يمكن على كل حال أن يتم جزافاً. فالحرية لا تعني المصادفة، ورمي فص النرد. إن خاصة الإنسان هي أن يضطر إلى وضع اختيار حر. فالاختيار حر وقسريّ في وقت واحد. **فأنا مضطر إلى أن أختار ما أختار وأنا لا أختارهَ في حرّيّة إلاّ حين أرى أنني لا أستطيع إلا أن أختاره (وذلك مثلاً في لحظة الموت التي يتجه فيها الاختيار إلى الضروري الوحيد)**[٢٦]. وينبغي ألا نفهم من هذه العبارات التعسفية المبتورة المتناقضة في الظاهر أكثر من أن الاختيار إنما هو في الواقع ـ اضطراري وحر، ولكن ذلك من زاويتين متباينتين: **فهو اضطراري بمعنى أنه إجباري، وهو حر حيث أنه لا إكراه فيه. فما هو إذن** الاضطراري، أو الالزام المطلق الذي يحدد الاختيار للفعل؟ يقول كيركجورد: **إن معناه أن «الأنا» لا بد لها أن تختار بصورة مطلقة، وأن تختار ذاتها طبقاً لما فيها من اللاتناهي والخلود.**

٤ ـ ولهذا **يجب أن نقول إنه ليس هناك وجود حقيقي إلا الوجود أمام الله**»[٢٧] **أي الوجود الذي يرتبط بالمتعالي والمطلق**. والواقع أن الذاتية كلما أمعنت في التعمق، شعرت

---

(٢٦) يوميات، طبعة هيكر، ص ١٣٩ ـ ١٤١.
(٢٧) «بحث في اليأس» ص ١٦٥ والصفحات التالية.

بأنها لها نسبة fonction إلى مطلق آخر. والوفرة والغزارة في الاتجاه من حيث الشخصية إلى أناي الشخصي، أي في اتجاه الوجود، هو بالضرورة تخط إلى ما وراء الأنا الشخصي واقتحام عقبة الأنا الشخصي لأن ذلك هو الارتفاع فوق المكان والزمان، والاستقرار على نحو ما ـ فيما هو سرمدي ـ وذلك من طريق قوة التجمع في اللحظة التي يحياها الإنسان. وهنا يعود كيركجورد ـ على صورة جديدة ـ إلى الموضوع الرئيسي عند القديس أغسطين حين يقول: «إن الله أشد عمقاً في داخلي، وأعلى مما هو عالٍ فيَّ، اقرأ في نفسك هناك تسكن الحقيقة» Deus, interior intimo meo et Superior summo meo. Redite te, ibi habitat Veritas. إن أشياء العالم كلها ليست أكثر من علامة في نظري، ووظيفتها هي أن تكشف لي ذاتي، من طريق المحنة والقلق واليأس التي يبعثها في روحي تنوع تلك الأشياء، وأن تكشف لي في أعماق ذاتي، بأن تردني إلى نفسي ـ عن ذلك المطلق الذي لا أكون بدونه في نظر نفسي غير تعاقب مفكك من لحظات وأحوال، وغير شيء مؤلف من نقط، وبالاختصار عقل يعيش من لحظة إلى أخرى mens mementanea.

وهنا ربما ورد اسبنوزا على خاطرنا حين يقول: «نحن إنما نحس ونعبر بأننا خالدون Sentimus et experimur nos aeternos esse. غير أن المقارنة بين كيركجورد واسبنوزا ستكون باطلة، إذ أن كيركجورد يرى أن تذوق تجربة المطلق لا يمكن أن يتم أبداً في داخل وحدة الوجود limmanence du pantheisme، لأن هذه التجربة في الداخل مفارقة وسر paradoxe et mystère، من حيث أن الأبدي الذي تؤدي إليه الذاتية قد صار هو نفسه شيئاً تاريخياً وزمانياً. **وذلك الشيء المتعالي الذي أتعلق وأصطدم به ـ في وقت واحد أثناء معاناتي لوجودي ـ هو دائماً متعالي «المفارقة» المطلقة** التي هي الإنسان ـ الله، أي المسيح. ومن طريق صلتي به، تلك الصلة التي ينبغي أن تكون معاصرة أعيشها contemporanéité Vécue أحقق ذاتي فيما تضمه هذه الذات من أبدية، وأحصل بذلك على حالة السعادة الأخيرة. والسر الذي ألمسه هنا (والذي يحدد أعمق ما في الألم الذي يعانيه المتدين) هو بالضبط سر «التعالي» المطلق، الذي من حيث هو كذلك ـ ليس له بالضرورة أي ارتباط بشيء سوى ذاته، وهو ـ مع ذلك ـ لا يوجد بالنسبة إليّ إلا في الصلة التي لي معه. **وبفضل وعيي بهذه الصلة المتناقضة أحقق بقوة الانفعال العاطفي كل ما في الحياة الباطنية من ثراء**. عند ذلك تفضي الذاتية إلى الموضوعية الكاملة: ويجعلني اتصالي بالمتعالي (اتصالاً أحياه، لا مجرد اتصال أتصوره، لأنه في جوهره ليس معرفة non-savoir) ألمس مطلقي الخاص وأحياه في الوقت نفسه. هذا هو سر المثول «أمام الله» ـ أو بتعبير أدق ـ كما لاحظ كيركجورد ـ «أمام المسيح»[٢٨]

ويلزم عن ذلك أن علوم الإنسان Les sciences de l'homme (بالمعنى الذي كان يفهم به

(٢٨) بحث في اليأس، ص ٢٢٤.

بسكال هذا التعبير: من فلسفة وأخلاق وسياسة) لا يمكن أن تقوم لها قائمة إلا إذا وضعت في اعتبارها سائر الأحوال التاريخية للمصير الإنساني: الخطيئة الأولى، التجسد، الفداء ـ **وأن الوجود الحق لا يمكن أن يفهم إلا في علاقته بالمسيحية**، أو بتعبير أدق مع واقعة «الوجود في الذات»[٢٩].

والوجود المسيحي ـ شأن كل وجود نسيجه التوتر والانفعال العاطفي ـ يجمع بين المتناقضات. فالوجود المسيحي يتفتح عن سرمد، ولكنه يتحقق في اللحظة الحاضرة؛ إنه انتظار واختيار، وجْد extase وتفكر reflexion، مخاطرة وكسب؛ حياة وموت؛ مستقبل يعود إلى الظهور على صورة الماضي، وماض يتمثل في المستقبل، اتصال وصراع؛ وتوتر دائم بين المتناهي واللامتناهي. **الموجود مستقر إذن في حالة تعطي فيها المتقابلات المتطرفة معاً دائماً، في تعارضها نفسه**. وهو لذلك يعرف القلق والسكينة معاً، وسكينته مصنوعة من قلقه ذاته، كما أن القلق ثمرة السكينة. ولهذا، كان الاختيار بالنسبة إليه دائماً، وثوباً إلى ما وراءكافة ما يبدو أنه أحكام عقلية، واجتيازاً لمهاوي العقل المجرد، ومخاطرة بالكل وبنفسه، وتأكيداً في اختيار مهيب (وعليه مع ذلك أن يجدده باستمرار) لحقيقة ما هو أبديّ، وتأكيد الذات، **وتأكيدها في الوقت نفسه، باعتبارها أبدية**.

هذه أذن هي الفلسفة الحقة والحكمة الحقة. ونحن قد اعتدنا من قبل أن نضع كلاً منهما في تفكير فلسفي مرتب بحكمة بواسطة مفهومات ومعان ترتبط فيما بينها ارتباطاً محكماً، طبقاً لمختلف القوانين التي تتيحها وساطة العقل médiation rationnelle، ولكن من ذا الذي لا يرى أننا نكون بذلك قد وقفنا خارج الحياة؟ فالأولى أن يرتب النظر الفلسفي نفسه طبقاً للعمل، على أن هذا لا يكفي: إذ أنه ينبغي أيضاً أن يكون النظر الفلسفي عملياً وفعالاً. ولكن الواقع العملي، ذلك الذي يحدد فعل الفرد ـ بكل ما يحيط به من ظروف واقعية ـ هذا الواقع يتمثل في معان ومفهومات، ذلك أنه نسيج من أشياء يتبدل بعضها ببعض (alternatives)، من الأزمات والوثبات، وهو يستوعب الشيء وضده، وهو يسمح بتدخل اختيارات يقف حيالها المنطق المجرد مرتبكاً. أما فيما يتعلق بالفاعلية، فهل يمكن أن نسقطها قط من قول لا يخاطب إلا الروح، على حين أن الأمر لا يتعلق بمجرد الوجود، بل بوجودي «أنا» بما فيه من شيء فريد لا نظير له. وإذن، فإذا كانت الفلسفة تريد أن تكون بالمعنى السقراطي ـ بحثاً عن الحكمة (وهي لا يمكن أن تكون في رأينا سوى بحث عن الحكمة المسيحية) فإن لزاماً عليها أن تعلم الواحد منا الطريقة التي يكون بها لا مجرد «مفكر» بل الطريقة التي بها يكون «فردياً» individu.

٥ ـ وقد أعمل «كيركجورد» فكره طويلاً في الوسائل التي يمكن أن يصبح بها هذا

---

(٢٩) ضميمة، ص ٢٥٥.

«الفرد»، وهي كلمة ترادف عنده كلمة «الموجود» lexistant. ويقول كيركجورد إنه لا كبير عنت في أن يصير المرء «فرداً»، ذلك أننا نعلم حق العلم أن الإنسان ـ على خلاف الحيوان ـ لا يبلغ غايته في النوع[30]. لكن ذلك ليس سوى بداية. ويتحتم على المرء في الحقيقة أن يصير «الفرد». ومن أجل هذا يحسن أن يعمل كل شخص بحيث يكون في الوقت نفسه وبالحركة نفسها ـ من جهة ـ ذلك «الفريد» بين الجميع (ذلك الشيء الخارج عن العادة، الفذ النادر) ويكون من جهة أخرى هو الجميع. **فالمرء من جهة كونه فرداً وجميعاً le singulier et l'universal** هو العائش حقيقة (le veritable existant) وهذا هو ديالكتيك الفرد في حركته المزدوجة بما فيها من التباس.

ويلزم عن ذلك ـ مباشرة ـ **أن كل صلة بين موجود وموجود هي صلة بين ذات وذات**. أما بين الأشياء فلا وجود لغير احتكاكات ميكانيكية، لا «صلات». ولا تكون الأنا ذاتاً إلا إذا انعكست على نفسها. وهذا الانعكاس أو التأمل الباطني يسمح لها بامتلاك ذاتها، واكتساب حريتها وتأكيدها في الوقت نفسه. كيف يمكن إذن أن تؤثر في ذات أخرى، موضوعة أمامها باعتبارها موجوداً، وبالتالي باعتبارها قدرة على التأمل الباطن وعلى الحرية؟ لا توجد طريقة أخرى، غير وضع الاختيار، أي أن تكون إزاء **الغير بوصفها اختياراً حياً** ـ وأن تتوقع من الغير هذا الازدواج نفسه، وهذه الحرية نفسها، كشرطين يحددان الاختيار الذي يجعل من الآخر «**ذاتاً**» بدوره. إن كل علاقة تأثير هي إذن بالضرورة علاقة بين «أنت وأنا»[31]... إنها حوار وسؤال متبادل، كما يكون الصديق في مواجهة الصديق. **والاتصال بالآخر معناه أن تعتبره موجوداً. ولكن أن تعتبره موجوداً، هو أن تعتبر نفسك أيضاً موجوداً**. مباراة رائعة، يكتسب فيها كل شخص بقدر ما **يعطي! ويظل كل شخص هو هو حين يقف في مقابل الآخر الذي** يختلف عنه، ولكن مع ذلك تخصب شخصيته الخاصة بقدر ما يستقبل من شخصية الآخر، وبقدر ما يستجيب لندائه، وهنا يكون البعد تقارباً، والمسافة اتصالاً، والثنائية وحدة، والوحدة تمييزاً.

ولكي يعطي كيركجورد هذه الوجودية كل قيمتها ـ مكملاً إياها بالمعيار المسيحي، يقول إن الموضوع الذي يقف حياله المؤمن ما برح أقل من الموضوع الذي يقوم إزاء الفرد السقراطي البسيط، أو بالأحرى، إن هذا الموضوع الذي يوضع أمامه المؤمن (يقتضي الإيمان ـ كما رأينا آنفاً ـ أن يكون المرء «أمام الله») هذا الموضوع ينسلخ على نحو ما من موضوعيته، من حيث أنه المفارقة le Paradoxe واللامعقول (وفي حالة البصر، لا يكون الشيء الذي يخلو تماماً من الضوء موضوعاً بالنسبة إليه) **إن الله بالنسبة إليّ موضوعاً ولا تصوراً ولا شيئاً، بل هو شخص وذات (persone et sujet)، إنه «هو» (quelqu'un)**، **وهو «أنت» موجود**

---

(30) يوميات، طبعة هيكر ص ٤٢٦.

(31) مدرسة المسيحية: ص ٢٨٦.

في مواجهتي أنا. وهذا نفسه ما يسمح لنا بأن نفهم أنه إذا «كان الوجود يعطي الانفعال، فإن الوجود الذي يتسم بالمفارقة l'existence paradoxale يعطي أقصى ما يصل إليه الانفعال»[٣٢] ولا شك أن هذه الذات المتناهية، هي المتعالي le Transcendant غير أن الهوة يمكن اجتيازها بالحب[٣٣].

(جـ) اليأس والقلق:

٦ ـ وإذا أردنا ـ أخيراً ـ أن نميز الوجود بعلامة لا تخطىء من وجه ما، فإننا نقول إنه خاضع لليأس والقلق.

وإن فلسفة هيجل، والنزعة العقلية عامة Rationalisme ـ تصطدم بهذه الحقيقة الوجودية صدمة قاتلة، لأن هذه الفلسفة، وتلك النزعة لا تستطيعان أن تتمثلا الخطأ أو القلق أو اليأس. وإنهما تحاولان بلا شك تفسير الواقع التجريبي لذلك، لكنهما تجعلان هذه الوقائع أموراً عقلية، تكسران شوكتها. هي فلسفات سعادة، فيها يجد شقاء الضمير عزاءه حين يكتشف مكانه المحتوم عليه ووظيفته في الكل.

الوجود معناه أن نعاني اليأس والقلق حتماً، وكل هذا وذاك مرتبط بالواقع وبإمكان الخطأ. على أنه بحكم أن الفرد يجد أنه مضطر إلى أن يختار وأنه لكي يختار لا بد له أن يخاطر (وأن المخاطرة حين تتعلق «بالمفارقة» ـ مخاطرة بالكل) ـ لما كان الأمر كذلك، فلا بد للفرد أن يعاني من اليأس. ونحن نتهي إلى اليأس بطرق شتى؛ وليس كل يأس شرطاً ضرورياً للخلاص. إن اليأس الذي ينجينا هو اليأس الذي يكون **إنكاراً مطلقاً وحاسماً للمتناهي**. وهو على هذه الصورة، الباب المؤدي إلى العظمة، ذلك أن من يختار اليأس يختار ذاته في قيمتها الأبدية[٣٤]، أي أنه يخاطر بالمتناهي كله على هذا الرهان المتسم بالمفارقة.

ومن المحال أن نفلت من اليأس؛ واختفاء اليأس يساوي العدم تماماً. ومن يقول بالوعي والروح والتأمل الباطن، يقول باليأس، مادام الاختيار مفروضاً بالضرورة، وإننا لكي نختار الأبدي، لا بد أن نيأس مما نحن عليه، ومما نملكه وفقاً لمعيار المتناهي. والانسان ـ على أية صورة أخذناه ـ يصطدم بحدوده الخاصة؛ وهو يحس ويشعر أن العالم كله لا يستطيع أن يحققه، وأنه لا يستطيع أن يحقق ذاته، ذلك أن **علاقة وجوده بالمتعالي. علاقة مطلقة بالمطلق، وإلا فإنه لا شيء**. والقلق هو الصورة التي يتخذها هذا الوعي، واليأس هو الحد الذي يفضي إليه. **واليأس ـ على هذه الصورة ـ ينتزع الإنسان من نفسه باعتباره متناهياً**،

---

(٣٢) ضميمة، ص ٢٣٨.

(٣٣) اليوميات: طبعة هيكر ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

(٣٤) «إما... أو»، جـ ٢، ترجمة تيسو، فنديه، ١٩٤٠، ص ١٨٧.

و يعيده **إلى** ذاته، من حيث ما هو أبدي **في تلك الذات**. وليس من شك أن الإنسان يستطيع أن ينغلق على ذاته، وأن يعتصم داخل سر بؤسه، وأن يختار أن يكون يائساً. وهكذا يصبح اليأس «ضد الله»: يأس «شيطاني» démoniaque، يكون تارة تحدياً، وتارة أخرى يظهر في صورة اختفاء اليأس. غير أن هناك منجياً منقذاً، هو علامة على إنسانية تدرك نفسها على أنها متناهية ولا متناهية في آن واحد. إنه الباب الذي يفتح على علو المطلق، ويؤدي إلى الأبدي. وهو يثير قطع العلائق والوثبة، وبفضلهما يفلت الإنسان ـ كما رأينا فيما سبق ـ من قيوده، ويزداد ثروة في حقيقته، ويوجد وجوداً حقيقياً كاملاً. وهكذا يزداد اليأس عمقاً مع الوعي، كما يزداد الوعي شدة مع ازدياد اليأس.

اليأس ـ إذن ـ ككلّ شيء في الإنسان ـ ذو جانبين، وديالكتيكي. وهو ينفتح على سبل متقاطعة. **بحيث يتوقف كل شيء على الطريقة التي ييأس بها كل منا**. وإذا أخفق اليأس في أن يحدث قطعاً للعلائق في أعماق النفس، وأفضى إلى التصلب، فإن الإنسان يهلك، وهذا هو الموت، ولكنه موت لا ينتهي أبداً. وعلى العكس من ذلك ـ إذا أرغم اليأس النفس على حشد آخر ما عندها من قوى، وعلى أن «تيأس يأساً حقيقياً» أعني ـ يأساً مطلقاً، فإنه يوقظ النفس لإدراك قيمتها الأبدية. وعلى هذا فلا بد من اليأس الحقيقي: فهو صفة الموجود الذي بلغ الذروة من الانفعال الوجودي.

٧ ـ أما القلق فشيء آخر. فعلى حين يرتبط اليأس بالفشل وينتج عنه، **فإن القلق يسبق الخطيئة، ويقترن بالإمكان والحرية**. هو أيضاً يعطي الوجود ما يميزه، بل هو يكشف للموجود عن وجوده. وإذا كان من الحق أن الأنا لا تعطي، وإنما الذي يعطي هو إمكانية الأنا فحسب[٣٥]. فإن كل إنسان يجد نفسه موضوعاً أمام العدم، وكأنه ينحني على الفراغ. إنه دوار حيال ما لا يوجد، لكن من الممكن أن يوجد بفضل حرية لم يشعر بها المرء بعد، حرية لا تعرف نفسها؛ وقلق الروح يشبه هذا الدوار الجثماني، من حيث هو خوف وانجذاب في وقت واحد، مجرد بريق لإمكان، وهو كذلك انسحار رهيب[٣٦]. ولما كان القلق نوعاً من **النفور العاطف** أو **من العطف النافر**، فهو اشتهاء لما نخافه، وخوف مما نشتهيه. وفي هذا الازدواج المفعم بجاذبية سحرية (استغواء الحية في سفر التكوين) وقعت الخطيئة الأولى. ولهذا تبدو ـ كما يقول كيركجورد ـ وكأنها خالية من المسؤولية، وهذا الخلو بالضبط هو الذي يعطيها ما فيها من إغراء[٣٧].

ولا تستطيع أية حياة إنسانية أن تفلت من القلق. والقلق كاليأس علامة من علامات

---

(٣٥) يوميات، طبعة جاليمار، ص ١٢٠.

(٣٦) يوميات (طبعة هيكر)، ص ٥٢.

(٣٧) يوميات (طبعة جاليمار) ص ١٥٢.

الوجود. أما الأول فيسبق الحرية، وأما الآخر فيأتي في أعقابها. إنه ينبىء بالكمال، كما ينبىء اليأس بالتحرر. والقلق يضع الإنسان وجهاً لوجه أمام نفسه باعتباره لم يوجد بعد، وإنما سيوجد بواسطة الحرية. وهو الروح بمعنى ما، مادام هو الحرية. وهو أيضاً يعد ويعلن نوعاً من قطع العلائق، مادام يعني في الوقت نفسه حالاً غير مستقرة ووثبة يقوم الإنسان بها. **ولما كان القلق قائماً في نقطة الالتقاء بين الإمكان والواقع، فإنه يكشف الموجود لذاته، ويعرض عليه «أنا» ليحققها**. بيد أنه من هذا الوجه ـ كما يقول كيركجورد ـ أشد المقولات وطأة، إذ به «يقيم الرعب والضياع والدمار إلى جوار كل إنسان». وهذا مظهر آخر من مظاهر الاختيار، لا يتخذ هذه الصورة الرهيبة إلا لأنه يشمل كل شيء: الخلاص والدمار، الحياة والموت.

(٣)

الفلسفة الوجودية Existentielle

١ ـ هذه هي وجودية كيركجورد في خطوطها العريضة، فهل نستطيع أن نقول إنها تؤلف فلسفة؟ لكي نجيب على هذا السؤال، ينبغي أن نميز المبدأ الذي يحكم هذا المذهب كله، والطريقة التي وضعه بها كيركجورد موضع التنفيذ، أعني المذهب نفسه على الصورة الملموسة التي اكتسى بها.

لم يقبل كيركجورد قط من حيث المبدأ ـ كما رأينا فيما سبق ـ وجهة النظر القائلة بأن الوجود يمكن أن يأخذ صورة مذهب يؤلف نسقاً système ـ أي على حد تعبير برديائف ـ نظرية «عن» الوجود. وهذا هو السبب الذي حدا به إلى التشبث دائماً بالبقاء في الصعيد الواقعي من التحليل الوجودي الذي لا يتعلق إلا بذاتيته الخاصة، ولذلك أصر على استحالة نقل «التعبير المباشر» عن هذه الذاتية إلى الغير: الوجود أمر لا يمكن التعبير عنه شأنه شأن الفرد الذي هو والوجود شيء واحد. ولا يمكن أن يكون هناك مجال إلا «للتعبير غير المباشر» الذي ليس هو في حد ذاته، سوى نداء موجه إلى الغير، صادر من وجودي الواقعي كما «تترجمه» (بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة) حياتي وأفعالي وأعمالي، رجاء أن يقرر ذلك الغير بدوره أن يكون «الفرد» «الفريد».

ولم يخرج «كيركجورد» قط على هذا المبدأ. . . . بيد أننا نستطيع أن نشك في أنه كان مخلصاً دائماً إخلاصاً كاملاً لكل ما يقتضيه هذا المبدأ من صرامة مطلقة. . . بل إن عناوين الكثير من مؤلفاته تدل في وضوح على انتقاله من التحليل الوجودي إلى فلسفة الوجود أو إلى «الوجودية»، ومن أمثال هذه العناوين «مفهوم القلق» و «رسالة في اليأس» حيث نجد في جلاء ضرباً من المذهبة systématisation والتعميم universalisation يراد بهما جعل معطيات التحليل الوجودي مفهومة قابلة للتعبير عنها للغير. وقد شرع كيركجورد في التفلسف، على الرغم من مبادئه، أي أنه انتقل إلى صعيد المفهوم والمذهب بكل ما يقتضيه هذا الانتقال من

تجريد وعمومية. ويمكن أن تصدق هذه الملاحظة على شطر كبير من مؤلفات «كيركجورد»، وأن تفسر لنا اللوم الذي لم يكف مطلقاً عن توجيهه إلى نفسه لمعالجته حقائق الوجود معالجة الشاعر والخطيب. وليس من شك في أنه كان يتظاهر بأنه مخلص لمبدئه دائماً حين يقول إن كلامه يجب أن يتحول بواسطة القارىء إلى حقائق شخصية يعيشها في نفسه. بيد أن هذا لا يمنع من أن يكون المجرد والكلي هما الواسطة الضرورية بين الكاتب والقارىء. وهما لا يعبران للغير حقاً إلا عن طريق الفلسفة، أي عن طريق التصور، وهذا التعبير وإن كان «غير مباشر» فإنه مع ذلك «إتصال».

ونحن لا نجد عند كيركجورد ـ من هذا الوجه ـ فلسفة منظمة مشيدة (كتلك التي نجدها مثلاً عند «يسبرز» مع التناقض الداخلي نفسه) ولكننا نجد لديه عناصر عديدة لفلسفة وجودية. ويكفي أن نستحضر هنا تحليلاته الرائعة لليأس والقلق، وللمتعة الجمالية، والحياة الأخلاقية، وأحوال الحياة الدينية، وللالزام والمخاطرة، وللحرية والاختيار. . . غير أن هذه العناصر أبعد من أن تؤلف كلاً تاماً. ونستطيع بلا شك أن نجمع آراء كيركجورد الرئيسية في وصفه لمدارج الوجود stades de lexistence بيد أن هذا لن يكون سوى إعادة بناء متسمة بالتعسف إلى حد ما.

٢ ـ وهكذا نرى إلى أي مدى يكون من المشروع أن نتحدث عن «وجودية كيركجوردية». ولكن، مادام الأمر يتعلق «بالفلسفة»، فإن هذه الكلمة يجب أن تتخذ عند كيركجورد معنى خاصاً. والحق أن كيركجورد كان يقصد إلى وضع منهج للحياة، أكثر مما كان يرمي إلى وضع مدخل للفلسفة، سواء أكان ذلك عن قرار إرادي منه، أم نتيجة لظروف حياته نفسها. والموضوع الأساسي في ذلك هو الفرد الذي ينبغي للإنسان أن يكونه، وهذا معناه في نظر كيركجورد أن «يصير مسيحياً». وكل شيء سواء في الحياة الأخلاقية، مفهومة بأسمى معانيها، أو في التدين الكيركجوردي، يدور حول تحقيق الشخصية وتعميقها، مادام «الفرد» هو وحده الذي يوجد. ولهذا كان من الأصح بلا شك أن نتحدث عن «منهج وجودي» بدلاً من الحديث عن فلسفة وجودية، أو أن نفهم ـ على أي الأحوال ـ أن «الفلسفة» ليست إلا صورة أو أداة للمنهج، ووسيلة كسائر الوسائل، وليست غاية، لأن **كل شيء يتعلق بالعمل وبالحياة**. وليست «الفلسفة» في نظر كيركجورد علماً نظرياً، وإنما هي «علم عملي» بالمعنى الفني لهذا التعبير، كما يستخدم مثلاً في تعريف علم الأخلاق l'Ethique .

نقول إذن ـ في المقام الأول ـ إن الفلسفة الوجودية «تلتزم دائماً ابتداء من وجود «الفرد» الذي هو الشيء «المتعين» نفسه، في امتلائه الأنطولوجي، ولا قيمة في البداية إلا للمعطيات المدركة وحدها التي تضرب بجذورها في الوجود العيني، والتي هي بالضرورة معطياتي أو معطياتك، لا معطيات «كل الناس» (إذ لا يكون لها في هذه الحالة أي معنى). وإذن ينبغي علينا دائماً أن نجعل البحث الوجودي شاملاً لا للوجود فحسب، الذي ما برح موضوعاً

مجرداً ـ بل للموجود والفرد الذي هو تاريخ من حيث واقعه العيني، أعني أنه سلسلة من الحوادث اكتسبت حقيقة واستمراراً نتيجة لأنني نسبتها إلى نفسي، فتحولت ضرورتها إلى حرية[٣٨]. وهذا معناه أنه إذا كان لا بد للوجود من أن يكون موضوعاً للتفكير وبالتالي أن يتخذ صورة مفهومات (وهذا شيء لا مفر منه، مادام التفلسف أردنا أو لم نرد ـ هو بالضرورة انتقال إلى صعيد المفهومات والنسق)، فينبغي أن يرجع دائماً إلى تجارب مفردة يستمد منها دلالته وحقيقته. وهذه التجارب ـ من حيث هي ـ تتجاوز كل معرفة موضوعية وكل تعبير عام ومجرد.

وينبغي ثانياً أن تكون الفلسفة، إذا فهمت على هذا النحو بالنسبة إلى كل شخص، لا مجرد نسق موضوعي ننظر إليه من الخارج، وندور حوله، وإنما حقيقة حية، هي رمز ومناسبة للحياة أو للوجود الشخصي في الوقت نفسه، إذ لا وجود للحقيقة إلا في الخصوصية والذاتية (appropriation). **ونحن لا نوجد لنتفلسف، بل نتفلسف لنوجد**. ولا تساوي الفلسفة شيئاً، إن لم تكن تعبيراً ووسيلة حياة في وقت معاً.

هذه هي رسالة كيركجورد... منهج حياة، ومنهج فكر يتمشى مع مقتضيات الحياة. والوجودية مفهومة على هذا النحو ـ ليست مذهباً بقدر ما هي توجيه نحو ما نسميه مع «جبريل مارسل» «فلسفة عينية»، أي نحو تعميق للشخصية الروحية، يسمح لنا بأن ندرك في حركة واحدة، الكلي في المفرد، وأن ندرك في الإمكان الفردي نفسه «المطلق» الذي يستطيع وحده أن يمنحه قيمته ومعناه.

---

(٣٨) «إما... أو» جـ ٢، ص ٢٢٣.



الفصل الثاني

نيتشه Nietzsche

كان تأثير نيتشه أعمق ـ دون شك ـ من تأثير كيركجورد. ونحن لا نجد لديه نظرية وجودية، غير أن تأثير فكره قد أخذ مجراه قبل أن تخرج مؤلفات «كيركجورد» من النسيان الذي وقعت فيه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من جهة، ومن جهة أخرى كانت لهذا التأثير في معاصرينا درجة من القوة بلغت الحد الأقصى. ونستطيع أن نقول بمعنى ما، إن تأثير كتابات كيركجورد ـ حين بدأت هذه الكتابات تعرف وتدرس في ألمانيا وفرنسا، قد ساندته ودعمته الموضوعات التي عالجها نيتشه، وذلك في نظر فلاسفة يبحثون عن طريق جديد يخرجهم من المثالية التي كانت سائدة حينذاك. وعلى هذه النقطة يتفق الوجوديون جميعاً وخاصة هيدجر ويسبرز. فما هي إذن النقاط الجوهرية التي يبدو فيها نيتشه مبشراً بالوجودية؟

(١)

الفكر والوجود

إن أول ما لا بد من التسليم به حين نعقد مقارنة بين نيتشه وكيركجورد، هو أن تفكير نيتشه ـ شأنه في ذلك شأن كيركجورد ـ ما هو إلا انعكاس عن شخصيته؛ وهذا المطلب الرئيسي الذي جعل منه كيركجورد أبرز سمة على أي مذهب وجودي ـ هذا المطلب قد حققه نيتشه إلى أعلى درجة. فقد أعلن ـ بما يكاد يكون نفس ألفاظ المفكر الدنماركي ـ قائلاً: «لقد كتبت كتبي بدمي». ومن الموضوعات التي لم يزل يعود إلى تأكيدها: **إن الفكر والحياة يحدد أحدهما الآخر تحديداً وثيقاً إلى حد أننا لا نستطيع أن نفهم الواحد إلا بالآخر**. وكما أن كتابات كيركجورد لم تكن في الحقيقة سوى خطوات تربيته لنفسه، وسوى تعبيرات متتالية عن

تاريخه ـ فكذلك لم تكن فلسفة نيتشه سوى تعبير عن حياته، وترجمة لمأساته الشخصية في صميمها. غير أن هذا الاتجاه الذي قد لا يكون أكثر من واقعة بسيطة خالصة ـ قد أصبح في نظر نيتشه ـ كما كان في نظر كيركجورد ـ الصورة التي لا بد منها لكل فلسفة حقة. لأن كلا منهما يرى أن الفكر لا تكون له قيمة إلا بمقدار ما إذا انبثق من الوجود نفسه ـ استغرق الحياة بأكملها، وقبل كل المخاطر التي تنشأ عن هذا الاستغراق. ويردد نيتشه دون أن يعرف سلفه ـ سخريات كيركجورد من «المفكر الخالص» le penseur pur الذي يزعم بأنه يخرج تأملاته النظرية من مقتضيات الوجود الفردي والوسط التاريخي. هذا المفكر الذي لا جسد له désincarné (أو غير المتجسد) العابد للمعرفة التي لم يدنسها شيء[1] connaissance immaculée والذي يسميه نيتشه «الإنسان النظري» homme théorique وكان يريد أن يكونه في شبابه (كما كان يريد كيركجورد أيام حماسه الهيجلي)... هذا الطراز من المفكرين لا يكف نيتشه عن أن يكيل له السخرية. وقد كان من اليسير عليه كل اليسر أن يبرهن على أن **كل فلسفات المطلق اللازماني تعبير عن مواقف واقعة تطورت فيها**. وعيبها أنها تخجل من احتياجها إلى هذه المواقف، وتتنكر لارتباطاتها الجسدية، ولثقل الأرض التي تحملها، ولتلك الحرارة الحيوية التي تستطيع وحدها أن تضفي عليها قيمة ومعنى. ذلك أن الفلسفة لا يمكن أن تكون إلا فكراً يتشكل في الهم والقلق، عبر تقلبات الوجود الفردي. ولا تكون لها قيمة أبداً إلا بالحياة التي تضرب فيها بكل جذورها[2].

وقد تناولت الفلسفات الوجودية هذا الموضوع الرئيسي عند كيركجورد ونيتشه، إذ ترى هذه الفلسفات، أن الفلسفة هي أولاً تجربة؛ وإذا كان هيدجر وسارتر يريدان إقامة أنطولوجيا (علم وجود) على هذه التجربة، فإنها (أي التجربة) تظل دائماً الأساس الذي لا بد منه للنظر الفلسفي. وحتي بالنسبة إلى يسبرز الذي لايزال أقرب إلى كيركجورد منه إلى نيتشه ـ ليست الفلسفة بمعناها المحدد ـ غير هذه التجربة نفسها، بأشد ما فيها من عنصر فردي وعيني. ولقد ذهب نيتشه في الإخلاص لهذه النظرة إلى أبعد مما فعل أي شخص آخر، فهو لا يدَّعي «الموضوعية» أبداً، وهو يقبل المتناقضات التي تمزق ـ على نحو ما ـ لحظات تاريخه. والاتساق المذهبي ـ في نظره ـ وهم وعبث في الوقت نفسه، لا لأن الحياة التي هي تغير

---

(١) Also Sprach Zarathustra, II, Von der unbefleckten Erkentis (Kröner, p. 132)

(٢) إنساني وإنساني جداً Menschliches, Allzumenschliches جـ ١، ٢٩٢: «إمنح لحياتك الخاصة حرارة الأداة ووسيلة المعرفة، فلتتصرف على النحو الذي يجعل من كل ما تشعر به: من محاورات، ومناورات باطلة، وأخطاء، وأوهام، وشهوات، ومن ضروب الحب والأمل ـ وسيلة للوصول إلى غايتك... وحين تصبح نظرتك من النفاذ بحيث تخترق الينابيع المظلمة لوجودك ومعرفتك، فربما رأيت بادياً فيها، كما تبدو في صفحة المرآة ـ النجوم البعيدة للحضارات المقبلة. لقد حان الوقت، فلا تستول عليك الدهشة إذا اقتربت غيوم الموت. صوب النور! فلتكن هذه حركتك الأخيرة؛ صيحة، وتهليل بفرحة المعرفة ـ ولتكن هذه كلمتك الأخيرة!».

متصل، وانتقال لا ينقطع من الشيء إلى ضده، لا تتلاءم مع هذا الاتساق المذهبي فحسب، بل لأن الشعور بتعقيدات الوجود يستبعد الادعاء لمنطق المذاهب الصارم. **فالواقع نسيج من الأضداد وأنواع الصراع؛ وهو لا يستوعب أبداً في مظهر واحد، وكل إيجاب يستدعي سلباً، وكل نفي يشمل تأكيداً**. وهذا التعدد لوجهات النظر المتعارضة هو وحده الذي يضفي بعد العمق على الحياة والتاريخ، ويجعلنا ندرك تجربة الوجود الباطنة في حقيقتها الديالكتيكية. ولهذا السبب لا يعتبر نيتشه كل كتاب من كتبه سوى لحظة في هذا الديالكتيك الحي الذي لا يعتبر نفسه مرتبطاً بصوره الماضية. وهو يؤكد ـ كما يؤكد كيركجورد ـ أنه ينبغي تأريخ كتبه بتاريخ أسبق من تاريخها الحالي؛ لأننا إذا كنا نعيش متجهين إلى الأمام، فإننا نفكر دائماً متجهين إلى الوراء.

(٢)

الحقيقة والقيمة

٢ ـ وهذا كله يقتضي مفهوماً جديداً «للحقيقة». . . . فهذه الحقيقة تهبط ـ إن صح هذا التعبير ـ من سمائها الميتافيزيقية والمنطقية لتتخذ مكانها في الصعيد النفسي والأخلاقي. ولم تعد الحقيقة تطابقاً للفكر مع المطلق المتحرر من عبودية المكان والزمان؛ بل هي قد أصبحت صورة من صور الاعتقاد، واختياراً شخصياً يعيشه الإنسان. **ولم يعد التمييز القديم بين الحق والباطل يدل على شيء، إذ لا يمكن أن تكون التأكيدات جميعاً غير تعبيرات ذاتية عن الشخصية العينية**. وهي من هذا الوجه تكون صادقة في كل الأحوال، وذلك إذا نبذنا وهم «الموضوعية» وأرجعنا «الحقائق» إلى حكايات موضوعة للترجمة عن التجربة والوجود.

والواقع أن نيتشه قد اصطدم اصطداماً فاجعاً بمشكلة الحقيقة هذه، حينما أدرك أن الحل الذي وضعه لها يجر إلى انقلاب في لوحة القيم كلها. فإذا لم تعد هناك «سماء للحقيقة» بالنسبة إليه، فذلك لأنه لم يعد يوجد إله تستند إليه في ثباتها ودوامها. «**وموت الإله**» الذي يعلنه في كتاباته الأخيرة هو انهيار المطلق بصورة أساسية وحاسمة. **فالعالم إنساني، والتاريخ إنساني، والإنسان موجود، وهو ليس سوى إنسان**. وهكذا تنتزع من «الباحثين عن الحقيقة» ملكية ميدانهم المفضل، إذ لم تعد ثمت حقيقة إلا حقيقة الإنسان، الذي لا يوجد وجوداً نهائياً، وإنما هو في حال صيرورة. وعلى هذا فإن كل مذهب أخلاقي ما هو إلا الصورة الممكنة النسبية لصيرورة تاريخية لا تكتمل قط، وحدها القائم في اللانهاية هو هذا الإنسان الأعلى surhomme الذي من طبعه أن يتجاوز ذاته دائماً. **إن إنسان نيتشه في الحقيقة هو** ذلك الموجود الذي يحيا في «الأطراف البعيدة» الذي سوف يتحدث عنه هيدجر ويسبرز وسارتر، والذي ينبغي له ـ **مادام لا يقوم إلا على نفسه ـ أن يختار ذاته، وألا يختارها إلا** لكي يثب إلى ما وراءها باستمرار. والإنسان الأعلى عبارة عن مستقبل لا يمكن اللحاق به

أبداً. والحقيقة الوحيدة التي تبقى وسط هذا الدمار الذي يصيب الحقائق والمذاهب جميعاً هي تلك التي تؤكد أن في الإنسان ـ على سبيل التعريف لحقيقته ـ اندفاعاً ووثبة نحو ممكن يفلت منه إفلاتاً أبدياً.

٣ ـ هل يعني هذا إطراح الأخلاق جانباً؟ لقد قدّم «نيتشه» الصيغة لكافة ضروب السخرية التي صبها هيدجر على مفهوم «الناس» (on) «وسارتر» على نمط الشخص «الجاد» le serieux، ولكنه فعل ذلك لإرساء أخلاق جديدة على أنقاض الأخلاق القديمة. **إنها أخلاق الأقوياء ـ أعني أخلاق هؤلاء الذين فهموا بطلان المذاهب الأخلاقية** «البورجوازية» **والمذاهب المنطقية الموضوعة حسب المقاس، والذين قبلوا في «ليل القلق»** بناء إنسان المستقبل. وفي مقابل «أخلاق العبيد» ـ التي هي عبودية ومألوف رتيب، يضع نيتشه أخلاق الإنسان الأعلى (السوبرمان) التي هي حرية وإبداع للقيُم. وإنا لنجد هذه الموضوعات أيضاً في المذاهب الوجودية جميعاً، وكأنها صدى لنيتشه وكيركجورد. فإن من أظهر خصائص هذه المذاهب أنها تبحث عن أخلاق جديدة. . أخلاق نسبية صرفة، ولكنها تعطي معنى جديداً للقيمة، وبذلك تحدث تحولاً حقيقياً لتقدير القيم transvaluation الإنسانية كلها. ومن هذا الوجه تبدو مشكلة تقدير القيم باعتبارها المشكلة المركزية في هذه المذاهب. فهي من حيث القصد ـ وخاصة عند هيدجر ـ مذاهب أخلاقية في جوهرها.

يبقى بعد ذلك أن نقول إن نيتشه لم يقدم في الواقع أية أخلاق إيجابية، أو الأحرى إن أقواله في هذا المجال كانت متباينة بقدر ما هي متناقضة. والعنصر الوحيد الذي يطفو في كل هذه الموضوعات المتضاربة والذي تقوم عليه وحدتها العميقة هو أن **الحقيقة الأخلاقية تكمن في تجاوز مستمر للذات**. وليس ثمة ما يمنع من أن نعد هذا التجاوز dépassement شكلاً من أشكال التطابق مع الذات، وبالتالي مظهراً من مظاهر ذلك الإخلاص، وذلك الوضوح اللذين لم يكف نيتشه عن المطالبة بهما، مادام الإنسان يعرف ذاته باعتبار أنها دائماً شيء سيكون في المستقبل، وراء وجوده،.وأنه يفقد نفسه بأن يجدها، ولا يجد نفسه إلا إذا فقدها.

(٣)

القلق الوجودي

٤ ـ أما أن هذا كله لا يمكن أن يحدث دون قلق، فأمر «من اليسير علينا أن نفهمه». ويبدو نيتشه ـ كما بدا كيركجورد ـ بطل القلق، ومن حياتهما ومؤلفاتهما معاً تسرب موضوع انعزال الإنسان déréliction إلى سائر المذاهب الوجودية. غير أنّ هذا الموضوع يتخذ عند نيتشه صبغة خاصة، وله في حياته منابع متباينة. ففي صورة أولى (أولى من ناحية الترتيب الزمني)، يعبر القلق عن **المفارقة البادية في الوجود الفردي**. وهذا التناقض هو السر الكبير الذي لا

سبيل إلى سبر أغواره. لأن الواقع العيني هو أولاً القوى الكونية، القوى المظلمة التي تظهر في الحياة البيولوجية وفي الغرائز، فهنا يوجد الأساس (le grund) الذي تستند إليه ـ على نحو غير فردي ـ الفردية، وإن كان هو نفسه لا فردي non-individuel. ويشعر نيتشه بأن التناقض الصميم في «الفرد» هو أن ينزع إلى توكيد فرديته، وأن هذه الفردية ليس لها في الوقت نفسه حقيقة عينية ولا قوة إلا حين تغوص في محيط الحياة العضوية بل وأن تتلاشى فيه تماماً. ومن هنا كان التوتر الذي يرمز إليه التعارض القائم بين العنصر الديونيزي dyonisiaque الذي بواسطته ينسلخ الإنسان عن نفسه ليشارك في شيء أبعد مدى وأشد عمقاً، والعنصر الأبولوني، الذي هو منبع الحياة الفردية، والوعي الشخصي[٣]. والقلق هو الإحساس بالصراع المطلق الذي لا حل له، ذلك الصراع الذي يتمزق فيه الموجود. فإذا بلغ مثل هذا القلق حده الأقصى، أفضى بالإنسان إلى الجنون.

وفي صورة أخرى جاءت بعد ذلك، يغتذي القلق عند نيتشه من فكرة «العود الأبدي» retour éternel، وهي الفكرة التي يتخيل بها نيتشه أنه يقود «عالم الظواهر إلى الحدود التي يخلق فيها هذا العالم نفسه. هناك حيث يريد أن يلوذ بأحضان الواقع الحقيقي الفريد». ومن الحاضر ينبثق القلق بالضرورة، من حيث أنه في ذاته سلب في حالة حركة العلة والغاية، وعنصر في حلقة تثير الدوار، يدور الإنسان في داخلها دوراناً أبدياً دون سبب أو مبرر، عائداً دون انقطاع إلى نفس النقطة، ومقضياً عليه أبداً بألا يقيس نفسه إلا بالنسبة إلى نفسه. فهو مرغم على تجاوز هو عبارة عن عودة إلى الوراء، وعلى حرية هي قدر محتوم[٤].

وعلى أساس هذا الرأي، بل على أساس أحداث حياته جميعاً ـ أقام نيتشه نوعاً من تأليه الألم apothéose de la douleur، قادراً حين يصل إلى ذروته ـ أن يبلغ النقطة التي فيها يستهلك نفسه، وينطوي على ذاته فينتهي بالجنون. ولقد أصر نيتشه في كتابه «هكذا تكلم زرادشت» على هذه الخاصية من خصائص الإنسان، وهي أنه ساكن الأماكن المنعزلة والصحراء، وأنه نبي يدعو إلى رسالته الخاصة وينكرها في الوقت نفسه[٥]؛ والتناقض مقيم في

---

(٣) نستطيع أن نكتشف هنا تخطيطاً أولياً للموضوع الذي تناوله «هيدجر» عن الغثيان والقلق حيال الانزلاق المفاجىء من عالم الكينونة إلى عالم الوجود الخام والفوضى.

(٤) «للصيرورة قيمة ثابتة في كل لحظة، ومجموع قيمتها ثابت، أو بعبارة أخرى ليست لها أية قيمة، إذ أنه تعوزنا أداة القياس، ويعوزنا المعيار الذي بالنسبة إليه يكون لكلمة قيمة معناها. ومن المحال تقويم القيمة الكلية للعالم، ومن ثم فإن التشاؤم الفلسفي ينشأ عما هو كوني» cosmique.

(٥) محاولة لتقويم القيم على مستوى أعلى Essai d'une transvaluation des valeurs. (١٨٨٨): «إن الأخلاقي le moraliste هو على النقيض من المبشر بالأخلاق prédicateur de morale: فهو مفكر يواجه الأخلاق على أنها موضع ريب وشك، أو باختصار هو ينظر إليها على أنها مشكلة. ويؤسفني أنه لا بد لي أن أضيف إلى ذلك أن الأخلاقي، لهذا السبب عينه، هو نفسه مريب».

كيانه لأنه دائم البحث عن آفاق جديدة، وعوالم مجهولة، وهو لا يستطيع أن يستقر في أي مكان، وهو إذا كان يقبل كل شيء، فذلك لأنه يفهم كل شيء. والتمرد لا يكف في قلبه عن الجيشان. ولما كان وجوده موزعاً بين حب المصير amor fati وبين إرادة القوة، بين التسليم والتمرد، فإن وجوده تمزق وسلب للمنطق. وهو يعرف أنه فريسة **لعالم لا معقول** monde absurde، وأنه لا يستطيع أن يجد الخلاص إلا في الجنون، أي في إيمان هو أيضاً لا معقول بعصر ذهبي سيخلص الإنسان من تعاسته الحاضرة[٦]. فالقلق ـ إذن ـ هو صورة حياته والعلامة الدائمة على أنه باق في مستوى مصيره، أي أنه متجه ـ فيما وراء ذاته ـ نحو المستحيل.

(٤)
الدين الجديد والأخلاق الجديدة

٥ ـ هذه الملاحظات تسمح لنا بأن نفهم موقف نيتشه من الدين، ومن المسيحية بوجه خاص. إن نيتشه ينكر المعتقد المسيحي برمته باسم «الفلسفة التاريخية» التي تفسر مظاهر الروح الدينية (العقائد والأساطير) على أنها من نتاج الظروف البيولوجية والاجتماعية والنفسية التي يتم فيهما التطور التاريخي. **وليست هناك ـ في مجال هذه النظرة ـ حقيقة مطلقة: لأن كل شيء مرده ـ بصورة تامة ودون أي باق ـ إلى ظروف إنسانية تضع حداً لكل** ادعاء «بالموضوعية»[٧] على أنه ينبغي أن نقول مثل هذا عن الميتافيزيقا بوجه عام؛ إذ يجب **أن تعود هي أيضاً بأكملها إلى ميدان التاريخ، بوصفها شكلاً من أشكال المدنية قد عفّاه الزمان.**

ومع ذلك ينبغي ألا نظن أن موقف نيتشه حيال الدين موقف سلبي محض. إذ أن نيتشه ـ على العكس من ذلك ـ يتوقع مجيء دين جديد، أعني تصوراً للخلاص يقوم على حطام الأديان الدجماطيقية (القطعية) وخاصة المسيحية. وهذا الرأي يرتبط بموضوع «العود الأبدي» الذي رأينا فيما سبق ـ أنه ـ بالنسبة إلى الفرد الذي يعرف أنه متناه غابر ـ مصدر للقلق والرعب، ولكنه أيضاً مبدأ لإحساس سام هائل، لأننا نعلم أننا بوجودنا الحاضر نكون «فعلاً»

---

(٦) يلاحظ جيد (أعذار Pretextes ـ ص ١٧٧ ـ ١٧٨) ملاحظة عميقة بمناسبة جنون نيتشه وهي «أن نيتشه قد جعل نفسه مجنوناً» والواقع أنه كلما ازدادت رؤيته وضوحاً، أخذ يمجد اللاشعور. وقد كان نيتشه يريد الفرح بأي ثمن، فاندفع بكل ما في عقله من قوة نحو الجنون، كأنه يأوي إلى ملاذ أمين».

(٧) «حيثما التقينا بمذهب أخلاقي، نلتقي بتقويم، وترتيب تصاعدي للغرائز والأفعال الإنسانية. وهذه الترتيبات والتقويمات هي بانتظام تعبير عن احتياجات مجتمع أو قطيع. فما ينفع القطيع ـ وما يفيده في المحل الأول والثاني والثالث ـ هو ما يستخدم أيضاً كمقياس أعلى لكل فرد، ولما كانت ظروف البقاء تختلف من مجتمع إلى آخر اختلافاً كبيراً، فإنه تنتج عن ذلك مذاهب أخلاقية جد متباينة، فإذا وضعنا في اعتبارنا كافة التحولات الجوهرية التي سوف تخضع لها القطعان والجماعات والدول والمجتمعات، فإننا نستطيع أن نتنبأ بظهور مذاهب أخلاقية مختلفة أشد الاختلاف. وما الأخلاقية la moralité إلا غريزة القطيع في الفرد».

في الأبدية. والقلق والتمزق اللذان تبعثهما في النفس رؤية مضنية لمصير فاجع لايزال يتكرر ولا يمكن التخلص من رؤيته ـ يضفيان على وجودنا الفردي الحاضر قيمة ميتافيزيقية ودينية، إذ أنه يكشف لنا عن أبديتنا. ويحقق ديونيزوس ـ الذي نؤلف نحن أعضاءه المتجزئة ـ يحقق بواسطتنا مصيره الأبدي. ومن هذا الشعور تنبع غنائية le lyrisme زرادشت[٨]:

«أيّها الإنسان! انتبه!
ماذا يقول منتصف الليل العميق؟
لقد نمت ونمت،
ومن نومي العميق استيقظت:
إن العالم عميق،
أعمق مما يتصور النهار
وشره عميق،
والسرور أكثر عمقاً من الألم:
إن العذاب يقول: إمض!
أما السرور فيريد الأبدية،
يريد الأبدية العميقة، العميقة!»

ولكن إذا كان الأمر على هذا النحو، فإن الحكمة الديونيزية تقتضي قبول الوجود على ما هو عليه في صيرورته اللامتناهية قبولاً كلياً حازماً، **وعلى الإنسان أن يقبل المصير الذي التزم به التزاماً مصحوباً بالدوار**. ولا بد أن يتخذ الوجود معنى دينياً، لأن المصير الفردي هو ومصير «الكل» شيء واحد، بل إنه هذا المصير نفسه، وبهذا يكون هو والاله الذي يولد ويموت ويولد من جديد وهكذا دواليك إلى الأبد شيئاً واحداً[٩]. هذه هي الحقيقة الوجودية التي ينبغي أن يقوم على أساسها الدين الجديد، والتي تحمل الخلاص إلى العالم[١٠].

---

(٨) هكذا تكلم زرادشت (طبعة كرونر ص ٢٤).

(٩) أنظر: مقتطفات من العلم المرح (كرونر، جـ ٥ ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦): «ماذا يحدث لو أن جنياً تبعك بالليل أو بالنهار ـ إلى أشد خلواتك عزلة، وأخذ يقول لك: «إن هذه الحياة كما تعيشها وكما عشتها، لا بد أن تحياها مرة أخرى، بل عدداً لا نهاية له من المرات؛ ولن يكون فيها شيء جديد، بل إن كل ألم، وكل سرور، وكل فكرة وزفرة، وكل واقعة كبيرة كانت أو صغيرة ـ من حياتك ـ ستعود بنفس النظام من التتابع ـ وكذلك سيعود هذا العنكبوت، وضوء القمر هذا الذي يتخلل الأشجار، وكذلك هذه اللحظة نفسها. إن الساعة الرملية للوجود sablier ستعود بلا نهاية، وأنت معها، يا ذرة من ترابها» إذا سمعت هذا الكلام ألا ترتمي على الأرض، وأنت تصر على أسنانك، وتلعن هذا الجني الذي تحدث إليك على هذا النحو؟ أو لعلك عشت لحظة من تلك اللحظات العجيبة، فتكون إجابتك عليه هكذا: «أنت إله. ولم أسمع قط قولاً أكثر من ذلك ألوهية!».

(١٠) سوف نجد موضوع «حب المصير أو القدر» amor fati في صور مختلفة عند «هيدجر» و «يسبرز» و «سارتر»

ينبغي إذن أن تولد أخلاق جديدة من هذه الحدوس. وهذا هو أهم شيء في نظر نيتشه. وهو إذا كان يسخر من المعتقد المسيحي بطريقة تذكرنا في كثير من الأحيان بفولتير[11]، فذلك لأن العقيدة المسيحية لا تؤلف في نظره غير جانب يمكن إهماله من المسيحية. إذ تنطوي المسيحية على خطأ أعمق من ذلك وأخطر، لأنها مصدر أوهام مضرة بالإنسان أشد الضرر. وهذا الخطأ هو «الأخلاق»، فلقد زيفت المسيحية أحكامنا على الخير والشر؛ ونيتشه يعود إلى هذه النقطة باستمرار، وهذا بلا شك هو أكبر ما يضفي الوحدة على كتاباته النقدية. وهو يعود من جديد إلى موضوعات النزعة الشكية القديمة، ويعيب على الأخلاق المسيحية ـ على الأخص ـ أنها حطمت كل فكرة عن تجاوز الإنسان لذاته، بأن وضعته في راحة داخلية، ورضي عن نفسه، وإذعان للواقع، وأخيراً وضعته في حالة من سوء الطوية، وهذه كلها تعد بالنسبة إلى العظمة الإنسانية أسوأ أنواع تنازل الإنسان عما له: **إذ لا وجود للعظمة إلا في الحرية التي يبني بها الإنسان لنفسه، في الصراع والقلق، مصيراً جديراً به.** ولهذا يجب أن نكف عن أن نكون أخلاقيين لكي نصبح حكماء: وأن نكتسب براءة جديدة تقوم على أنقاض نزعات المسايرة للأوضاع conformismes التي تربط مصير الإنسان بولاء «الطبيعة الإنسانية» المزعومة، إذ لا وجود لطبيعة إنسانية: وماهية الإنسان أمر يتحقق في مستقبل الزمان، وهي مطروحة دائماً عند أفق العالم الذي يشيده بعذابه ودموعه.

ولقد أصبحت الأخلاق المسيحية بحسب رأي نيتشه في كتاباته الأخيرة نموذجاً «لأخلاق العبيد». فإذا كان صحيحاً أن القيم ليست إلا نتاجاً للغرائز، فإن القيم المسيحية تبدو لنا ثمرة عجز حقيقي، وينبغي أن نلتمس مصدرها الرئيسي في الحقد الذي يشعر به الضعفاء حيال الأقوياء، وقد قبل هؤلاء الأقوياء الذين تحقق فيهم ثراء الحياة المنبسط بكل طاقته، قد قبلوا أن يوصفوا بأنهم «الأشرار» حين خلق اضمحلال القوة الظروف الملائمة لهذا الانقلاب في الأوضاع. وحين أقنعهم الضعفاء بأن هناك عالماً آخر تفرض فيه العقوبات على الأقوياء، أصيبوا بتأنيب الضمير لهم، فلقد راودهم الشك في أنفسهم، وانتهى بهم الأمر إلى

وكذلك يرتبط مفهوم يسبرز «للحظة السرمدية» (وهو المفهوم الموجود فعلاً عند كيركجورد) يرتبط هذا المفهوم ارتباطاً واضحاً بفكرة نيتشه عن الأبدية. ونستطيع أنْ نذكر أيضاً أن فكرة نيتشه عن «العود الأبدي» تشترك في أكثر من جانب مع فكرة «التكرار» الكيركجوردية. وأخيراً، فإن من المناسب أن نلاحظ أيضاً أن فكرة الانعزال الفاجع للفرد وضميره في مواجهة العالم، في تصور نيتشه (كما هي الحال في تصور كيركجورد) حين يقول: «رهيب أن يقف المرء وحيداً، مع القاضي والمنتقم لقانونه الخاص، وكأنه نجم ألقى به في الفضاء الخالي، وفي رياح الوحدة الباردة» هذه الفكرة سوف نجدها عند «هيدجر» و «سارتر» و «يسبرز».

(١١) يهدي نيتشه كتابه: «إنساني، وإنساني جداً» إلى فولتير؛ وقد كتب نيتشه فيما بعد قائلاً عن هذا الأهداء: «فولتير ـ على عكس كل من كتب بعده ـ سيد عظيم من سادة الفكر مثلي أنا أيضاً. وحين أضع اسم فولتير على كتاب من كتبي، فإن ذلك يعد في الواقع تقدماً. . . تقدماً نحو نفسي.

الاستسلام أمام الأساطير التي اخترعها حقد الضعفاء. ومنذ تلك اللحظة، انتشر ظلام المسيحية في العالم.

٦ ـ وهكذا ينبغي على الإنسان ـ بعد أن يؤكد موت الإله واحتضار المسيحية، أن يمحو جميع القيم التي عاش عليها أو تغذى منها حتى الآن. ولكن، من المهم ألا ينتهي الأمر بهذا الهبوط للقيم إلى الوقوع في نزعة عدمية nihilisme بحتة. وقد كتب نيتشه يقول عام ١٨٨٧: «على الرغم من أنني عدمي nihiliste متطرف، إلا أنني لم أيأس من العثور على باب الخروج، وعلى المنفذ الذي يفضي إلى شيء ما». **ولم يوضع الإلحاد لكي يضمن للإنسان حالة من السكينة quiétisme الراضية والراحة الخالية من العظمة**. الإلحاد مؤلم: وهو يتسم بالمأساة، وينتزع الإنسان من سكينته الكاذبة التي يحلم بالاستقرار فيها، ويقذف به لغزو نفسه في مغامرة مليئة بالأخطار والمجازفات، ويرغمه على أن يقوم بتبديل للقيم، ووضع لوحة جديدة تحل محل اللوحة القديمة التي لم تكن تستمد سلطانها ومكانتها إلا من الإله.

ولم يستطع نيتشه قط أن يحدد لنا بالضبط معنى هذه اللوحة، فإن فكره لم يكف أبداً عن التحوير فيها كلما تقدم باقتراحها، منكراً في كل مرة ما تصوره وأكده في البداية. ولم تنجح ـ في نظره ـ أية أسطورة من الأساطير التي اخترعها للحلول مكان «الإله» الغائب: لا الفن، ولا العبقرية، ولا المعرفة التاريخية ولا الإنسان الأعلى، ولا العود الأبدي، ولا «إرادة القوة» التي يؤذن اختراعها في الانهيار الفاجع الذي أصاب عقل نيتشه ـ بإخفاق جهوده إخفاقاً نهائياً في معالجة نتائج «موت الإله» علاجاً صحيحاً. وعلى هذا نستطيع أن نقول دون أن نجانب الصواب **إن فلسفة نيتشه كلها ـ من البداية إلى النهاية ـ تقوم مرتبطة بمشكلة الإله**. فالإله هو الشخصية الرئيسية، أو هو بحق الشخصية الوحيدة في قصة نيتشه الدرامية ـ كما أن صليب المسيح يسيطر في جلاء على أفق نيتشه كله[١٢]، وذلك على نحو يتحول فيه الإنكار بما ينطوي عليه من عنف، إلى توكيد، وتكون فيه «لا» صورة من «نعم»[١٣].

---

(١٢) راجع، رسالة إلى بيتر جاست (في ٢١ يوليو سنة ١٨٨١) في مجموعة Nietzches (Inserverlag, Leipzig, I gesammelte Briefe Iv, p. 36) بمناسبة الحديث عن كتابه «الفجر»، إذ يقول: «لقد خطر لي أن مناقشتي المستمرة الصميمة للمسيحية في كتابي ذاك قد تبدو لك أمراً غريباً، بل مؤلماً.. ومع ذلك فإنها (أي المسيحية) أفضل عناصر الحياة المثالية التي عرفتها حقاً.. ولقد اتبعتها منذ حداثتي في كثير من أركانها، وأعتقد أن تقديري لها لم ينقص في قلبي طيلة حياتي، وقصارى القول إنني منحدر من سلالة تتألف كلها من رجال الكنيسة المسيحيين... فاغفر لي ضيق الأفق هذا».

(١٣) يقترح «يسبرز» في كتابه «نيتشه والمسيحية» (طبعة فريتز سايفرت، هاملن، ١٩٣٨) تفسيراً لموقف نيتشه من المسيحية يتخذ مظهر الفكر اليسبرزي وصورته، ولكننا نستطيع أن نعتبره صحيحاً في كثير من جوانبه، إذ يميز يسبرز المسيحية باعتبارها «مطالبة» revendication. ومن ثم يقول يسبرز إن عداء نيتشه للمسيحية باعتبارها واقعاً لا ينفصل عن تمسكه بالمسيحية بوصفها مطالبة. وهذا التمسك ينبغي أن يؤخذ على أنه إيجابي تماماً ما دمنا «نحن أيضاً ـ كما يقول نيتشه ـ نحن الذين نحيا بلا إله، نحن أيضاً أعداء

هذه هي الموضوعات الرئيسية التي سوف ترثها الوجودية المعاصرة. وقد رأينا كيف ذهبت إلى الالتقاء بوجودية كيركجورد: أولوية الذاتية وقيمتها بحيث لا تتسع لشيء سواها؛ توكيد الوجود باعتباره قيمة أساسية، وباعتباره مقدَّماً على ماهية الإنسان ومحدداً لها، هذا الإنسان الذي قد لا يكون سوى ثمرة لمجهود الحرية وعملها؛ ضرورة تجاوز الإنسان نفسه دائماً من غير أن يتوانى في ذلك ولا أن يركن إلى أي كسب ثابت من نوع النظام العقلي أو الأخلاقي؛ تعاسة كل فلسفة تهدف إلى إقامة منطق مجرد غريب عن الحياة لا سبيل إلى التوفيق بينه وبين عالم مشبع باللامنطقية واللامعقول؛ ضرورة الالتزام والمخاطرة؛ حتمية اليأس والقلق باعتبارهما شرطين دائمين للعظمة الإنسانية؛ الامتناع عن التماس الأمن الحقيقي للفكر والعمل في الدين وفي المسيحية؛ التوتر العميق لكل الوجود نحو آله لا نستطيع أن تجده إلا إذا أنكرناه. . كل هذه الموضوعات التي تأخذ منها مذاهب اليوم ـ هي الموضوعات التي تؤلف جواً أو «موقفاً» سوف يُعرِّفنا ـ من الناحية الفلسفية ـ الحقبة المعاصرة.

لميتافيزيقي، نحن نقتبس نارنا من الحريق الذي أشعلته ألف عام من الإيمان القديم» (ص ٩)، ويلخص يسبرز (ص ١٣) النقاط الأساسية لتحليله على هذا النحو:

(١) إن كفاح نيتشه ضد المسيحية ما هو إلا نتيجة لميول مسيحية (ونيتشه على وعي بذلك).

(٢) وهذه الميول المسيحية تجلت لديه منذ البداية على أنها البقية الباقية من فقدانه التام للإيمان بالمعتقدات المسيحية، وبذلك أصبحت لديه طاقة خالصة للتقدم. (٣) ولهذا نفهم كيف انتهى نيتشه إلى إنكار جميع المفاهيم التي كان قد اعتنقها في البداية ـ أعني إلى النزعة العدمية nihilisme (٤) غير أن هذه العدمية التي يعدها أمراً لا مفر منه والتي يدفعها إلى أقصى نتائجها، هذه العدمية لا يدَّعي نيتشه أنه قد استقر فيها: بل على العكس إنه يريد أن يواصل الكفاح بصورة جديدة كل الجدة ـ ضد هذه النزعة ـ ولكي يوضح يسبرز هذه النقاط المختلفة، اجتهد في إثبات (ص ٤٢ ـ ٤٣) أن إمكان الرؤية لمجموع التاريخ الشامل ترجع إلى أصل مسيحي، ويرتبط بهذه الرؤية نفسها تصور الإنسان باعتباره كائناً ساقطاً، وهي فكرة مسيحية كفكرة الاعتقاد بإمكان الخلاص، بيد أن هذا الخلاص يتحقق في نظر نيتشه دون حاجة إلى الألوهية. ومن جهة أخرى، يريد نيتشه الحقيقة بأي ثمن. . . الحقيقة الناصعة المطلقة. ويقول يسبرز (ص ٦٤) إن هذا المطلب يؤدي إلى تصور عالم بلا اله، نتيجة لأخفاق المعرفة التي تريد أن تكون مطلقة. وفي هذه الحالة، يكون هناك ثلاثة مواقف ممكنة: إما أن تؤدي لامعقولية العالم بالفكر إلى حدوده القصوى، وهذه الحدود أشبه بضرورة ملحة للارتقاء نحو «العلوّ» transcendance الذي لا سبيل إلى معرفته. وهذه الامكانية ـ إمكانية الارتقاء إلى العلو ـ لا تتكشف إلا للباحثين العظماء الذين وهبوا قدرة قوية على الزهد الروحي؛ وإمّا أن يكون العالم اللامعقول غير محتمل: وهنا ينقطع الاهتمام بالحقيقة وتظهر النزعة العدمية على الفور؛ وإمّا أن يأخذ الإنسان أخيراً مكانه في هذا اللامعقول غير المحتمل. على أن يسبرز يضيف أن نيتشه قد سلك هذه الطرق الثلاث.

فما موقفنا إذن من فكر نيتشه؟ يقول يسبرز: إننا لا نستطيع أن نجد في أي مكان عنده حقيقة ثابتة، «والواقع إنه لا يهدينا إلى الطريق، ولا يعلمنا اعتقاداً ما، ولا يضعنا على أرض صلبة. بل هو لا يتركنا نستريح قط، ولا يكل عن تعذيبنا، وهو يطردنا من كل مأوى نلجأ إليه، وهو يمزق كل قناع» (ص ٨٣)؛ وحين يجعلنا نستقر في العدم يدعى بهذا أنه يهيء لنا مكاناً فسيحاً وأنه يعطينا الوسيلة لإدراك الأساس الصميم الخاص بنا والذي يدَّعي أن نبدأ منه البناء. إنه يقودنا إلى أن نكتشف ما نعرفه وما لا نعرفه، وما يمكن أن نعرفه، وما لا يمكن أن نعرفه، ذلك أن ما ينبثق من أعمالنا الخاصة هو وحده الشيء الحقيقي (ص ٨٤ ـ ٨٥).

القسم الثاني

المذاهب الوجودية



الفصل الأول

هيدجر وسارتر

يؤلف «هيدجر» و «سارتر» شعبة متميزة تمام التميز داخل الوجودية المعاصرة. فكل منهما ينتسب في الواقع إلى علم الظاهريات (الفينومينولوجيا) عند هوسرل من جهة ـ وهما يحتفظان بمنهجه، وإن كانا يغيران نتائجه تغييراً عميقاً؛ وكل منهما يريد من جهة أخرى إقامة أنطولوجيا أي «علم وجود». والحقيقة أنهما معنيان بكينونة الوجود الإنساني **l'être de l'existence humaine**، وفي هذا ينحصر ما يميز مذهبيهما من حيث نوعه. ولكن ذلك لا يمنع من أن يكون كل من المذهبين عبارة عن أنطولوجيا، ومن هذا الوجه فهما يمثلان طريقة في التفكير لها أصالتها الخاصة، وتجعلهما يتعارضان تعارضاً واضحاً مع التيار الذي يحمل اسم يسبرز.

وعلى الرغم من تشابه فلسفتي هيدجر وسارتر من وجهة النظر هذه، فإنهما أبعد ما تكونان شيئاً واحداً. فإذا كانت كل منهما تصطنع منهجاً واحداً، وتفصل موضوعات مشتركة، فإن كل فلسفة منهما تنطوي على نغمة أو روح مختلفة. فبينا يرى «هيدجر» أن الحياة الحقة تكون «في» اليأس، يرى سارتر أنها «فيما وراء» اليأس ـ وفضلاً عن ذلك فإن كلا منهما تحتوي على مضمون مذهبي خاص يمنع من اعتبارهما شيئاً واحداً. أضف إلى ذلك أن سارتر ـ كما سنرى ـ لا يكف عن مناقشة هيدجر ونقده حتى في النقاط الجوهرية من مذهبه. بل نستطيع أن نقول مقدماً بأنه لو أن هيدجر نشر الجزء الثاني من كتابه «الوجود والزمان» والذي لم ينشر حتى الآن ـ لوصل التعارض بين فلسفتيهما في شدته حد التناقض. وربما كان ينبغي علينا أن نذكر هنا أن «هيدجر» لا يقبل أن نعده ملحداً ـ وإن كان الجزء الأول من كتابه «الوجود والزمان» لا يستطيع أن يقف مؤيداً لهذا الاحتجاج ـ بينما يعد مذهب سارتر ـ في وضوح وصراحة ـ شكلاً من أشكال الإلحاد.

وأياً كان الأمر في هذه النقطة ـ وهي في الحق نقطة رئيسية ـ فإن أمامنا هنا مذهبين

مختلفين، لا يتشابهان إلا من حيث خطتهما المشتركة في تأسيس علم لوجود الواقع الإنساني، ومن حيث ارتباطهما معاً بالفينومينولوجيا، واعتمادهما معاً على تأثير نيتشه (وسارتر أقل اعترافاً به من هيدجر).

المقالة الأولى
مارتن هيدجر

(١)
مشكلة الوجود ومنهجها

يؤكد هيدجر منذ الصفحة الأولى في كتابه «الوجود والزمان» طموحه إلى تناول مشكلة معنى الوجود من أساسها الوجودي ومن ثم إلى الشروع في تعريف معنى هذه المسألة نفسها.

وليس في هذه الأغراض المبدئية ما يثير الدهشة: فهي التي تستهل بها على نحو تقليدي أبحاث الأنطولوجيا جميعاً منذ أرسطو وأفلاطون. ومع هذا فإن ثمة تعبيراً يستخدمه هيدجر في هذا المجال خليق بأن يبرز ألا وهو تعبير «الإحكام العيني» الذي يحدد به هيدجر في وقت واحد خطة الكتاب ـ وهي توضيح معنى الوجود، ومنهجه في السير في هذا التوضيح على الطريق العيني. وهذه الإهابة بالباحث نحو ما هو عيني هي السمة الخاصة بالوجودية في التعريف المشترك بينها وبين الأنطولوجيا.

ويحسن بنا منذ الآن أن نحدد نقطة على جانب كبير من الأهمية. إن هيدجر يرمي إلى إنشاء «فلسفة للوجود» قائمة على أساس من تحليل الوجود العيني المفرد. هذه الفلسفة التي تتجه إلى نظرية عن كينونة الوجود الإنساني، أو بالأحرى، صوب نظرية عن الوجود عامة[١] هذه الفلسفة يريد هيدجر أن يسميها existentiale بدلاً من existentielle أما اسم «الفلسفة الوجودية» فيلائم ـ في نظر هيدجر ـ على العكس من ذلك ـ مذهب يسبرز الذي يرفض رفضاً باتاً الاعتراف بأن تحليل الوجود العيني يستطيع أن يؤدي إلى نظرية عن الوجود العام l'être ،

---

(١) راجع ما كتبه هيدجر في رسالة بعث بها إلى «الجمعية الفرنسية للفلسفة» في سنة ١٩٣٧ (نشره أكتوبر، نوفمبر سنة ١٩٣٧) «ينبغي أن أقول مرة أخرى إن اتجاهاتي الفلسفية ـ رغم اهتمامي في «الوجود والزمان» بالوجود الفردي Existenz ، وبكيركجود ـ لا يمكن أن تندرج تحت فلسفة الوجود الفردي Existenz - philosophie . بيد أن هذا الخطأ في التفسير قد يصعب استبعاده الآن. فالمشكلة التي تشغلني ليست هي وجود الإنسان، وإنما الوجود في مجموعه، ومن حيث هو كذلك».

ومن ثم فإن هذا المذهب يتمسك تمسكاً مذهبياً، طبقاً للمنهج الفينومينولوجي - بوصف مواقف الإنسان الوجودية العينية[١].

وقبل أن يشرع هيدجر في هذا التحليل الوجودي، يجتهد في تحديد معنى مشكلة الوجود تحديداً مضبوطاً، فيقول إن الفلسفة اليونانية القديمة - عند أفلاطون وأرسطو - تزودنا بعناصر ثمينة للحل. أما في العصور التالية، فإن الأنظار الأسكلائية عن الوجود لا تكتفي بأنها لم تضف جديداًفحسب، بل لقد وجهت البحث في سبل خاطئة، بحيث غمر النسيان مشكلة الوجود في أيامنا هذه[٢]. إذ أنه عندما نقرر أن هذا التصور هو أعم التصورات وأقلها وضوحاً، وأنه من المحال تعريفه، وأنه جلي بذاته، رعندما نقرر ذلك نبصرف عن الوجود انصرافاً لا رجعة فيه. ونستطيع أن نطمئن - بعد ذلك - إلى أن كل شيء قد قيل! والواقع أن كل شيء ما زال في حاجة إلى أن يقال. ومن الضروري إذا أردنا أن ندرك دلالة الوجود بكل ما لها من عمق - أن نتناول المسألة من البداية.

فلنبحث أولاً عن معنى السؤال، أو عن تركيبه الصوري. إن كل سؤال يفترض مقدماً - بالصورة التي يوضع بها - الجواب على نحو ما. وحين يتساءل الإنسان عن معنى الوجود فذلك يقتضي أن يعرف شيئاً عن، الوجود، وإلا لم يكن السؤال نفسه ممكناً. هناك إذن معرفة بينة مشتركة وغامضة للوجود، هي الواقعة التي بها نبدأ. غير أنه ينبغي أن ننقد هذه البينة ونوضحها في عناية، ولهذا تتحول هي نفسها إلى مشكلة[٣].

ومشكلة الوجود هذه لا يمكن أن ترفع أبداً عن طريق البرهان، إذ من المحال أن نرد الوجود - باعتباره وجوداً - إلى وجود آخر، وكأنما للوجود طابع الممكن، ومن ثم فإن تساؤلنا عن الوجود يقتضي أن نسلك الطريق الفينومينولوجي، الذي هو نوع من الإيضاح Monstration [٤]. بيد أن المسألة كلها تتكون هنا في أن نعرف من هذا الموجود - من بين جميع الموجودات - الذي يجب أن يسترعي انتباهنا باعتباره الموجود الذي يحقق ماهية الوجود في أعلى مراتبها. ولكن يبدو أن هذا السؤال نفسه يدخلني في دور، من حيث إنه يفترض افتراضاً سابقاً عن الوجود[٥].

ومع ذلك، فإن هذه الصعوبة ترتفع إذا أدركنا أنه لا يوجد في الحقيقة، سوى وجود

---

(١) الوجود والزمان، الطبعة الأولى ص ١٢ - ١٣. Sein und Zeit, Max Niemeyer, Verlag, Halle, 1927.

(٢) الوجود والزمان، ص ١.

(٣) الوجود والزمان ص ٥ - ٦؛ يلاحظ هيدجر أن ديكارت قد عرف في حدود معينة على الأقل فعل التفكير le cogitare عند الأنا l'ego، ولكنه ترك قوله: «أنا موجود sum» دون تفسير على الإطلاق (الوجود والزمان ص ٤٦).

(٤) الوجود والزمان ص ٧.

(٥) المرجع المذكور ص ٧.

واحد يستطيع أن يسائل نفسه عن الوجود، وهذا الموجود الممتاز هـو الموجـود الذي أكـونه «أنا». وبهذا يكون للبحث موضوعه الوحيد الممكن الذي هو وجود الذات المـوجودة نفسه الذي نسميه مع هيدجر «الآنية» Le Dasein . وبتعمق هذا الموجود، إذ يعود إلى التفكير في ذاته، يستطيع الإنسان أن يتوصل إلى مفهوم لمعنى الوجود عامة[١].

ومع هذا كله ينتج أن السؤال عن الوجود ـ الذي هو الميتافيزيقا نفسها ـ يصبح وجهاً لوجود الموجود الذي يسأل والذي هو بالضبط الموجود الذي يسأل نفسه عن كينونة الوجود. وهـذا معناه أن تصبـح المرحلة الأوليـة للبحث الأنطولـوجي مكونـة في جـوهـرهـا (دون أن تستطيع ـ في الواقع ـ أن تكون على خلاف ذلك) من التحليل الأنطولوجي لوجود الأنا المفردة العينية التي هي أنا[٢].

٢ ـ الأمر يتعلق إذن بتحديد معنى الوجود عامة. وتزداد ضرورة هذا التحديد إلحاحاً من حيث أنه مسألة تقتضيها ـ في الواقع ـ جميع العلوم التي تتعرض حتماً ـ حين تصل إلى درجة معينة من التطور ـ إلى «أزمة الأسس». وهذه الأزمة تنحصر في فحص المفاهيم الأسـاسية التي انتظم حولها على نحو تلقائي، علم من العلوم، وهدفها أن تحدد على وجه الدقة تكوين نوع من الوجود الذي يتضمنه هذا العلم أو ذاك. ومن هذا الوجه عرفت الرياضة ـ وهي فيما يبدو أشد العلوم إحكاماً ـ عرفت الرياضة في أيامنا أزمة نموها على صورة النزاع الدائـر بين النزعة الصوُرية Formalisme والنزعة الحدسية Intuitionisme . وكان ظهور النظرية النسبيـة

---

(١) الوجود والزمان، ص ٧، ص ١٣ ـ هنا غموض نبه إليه كثير من الشراح لهيدجر (أنظر على الأخص أ. دي فيلنس Waelhens في كتـابه «فلسفـة مارتن هيـدجر La Philosophie de Martin Heidegger لـوفـان، طبعـة المعهد العالي للفلسفة، الطبعة الثانية سنة ١٩٤٦، ص ٨، حاشية ٢) إذ يحدد هيدجر الوجود والزمـان ص ٤٣) الآنية في جوهرها بـأنها Jemeinigkeit (أي كـون الإنسان شخصـاً معيناً، أي ذاك الفـرد أو ذاك الشخص). وفي هذه الحالة كيف يكون ممكناً أن نؤكد أي شيء عن الآنية إلا ما يلائم وينتسب إلى تلك الآنية المعينة وذاك الفرد المعين؟ يبدأ ن «هيدجر» يزعم أنه يؤكد عن «الآنية» بوجد عام ما يؤلف «الآنية» الخاصة الشخصية الخاضعة للتحليل الفينومينولوجي. وهذا الانتقال من المفرد إلى العام ممكن بلا شك (هذا هو عين تعريف المعرفة العقلية)، ولكنه ليس ممكناً في السياق الهيدجري الذي يقتضي نزعة تجريبية أساسية. وفي هذا يلاحظ أدولف ديروف (الفلسفة الخالدة Philosophia Perennis ج. هابل، ريجينسبورج ١٩٣٠، جـ ٢، ص ٧٨٢) بحق أن هيدجر ينتقل باستمـرار من معنى الوجـود الفردي العيني ontiqe (أو الـوجود المعين النسبي Existentiel) إلى المعنى الأنـطولـوجي أو الـوجـودي المـطلق العـام Existential مفترضاً ـ بطريقة جزافية ـ أن هناك تعادلاً وتساوياً بينهما.

(٢) سوف نحتفظ بكلمة الآنية Dasein (ومعناها من الناحية الاشتقاقية الوجود هناك Da - sein) لتشير إلى الوجود المفرد العيني. أما عبارة «الواقع الإنساني» Realité - humaine التي يستخدمها «هـ. كوربان» والتي يأخذ بها «سارتر» فإنها لا تعبر تماماً عن معنى الآنية من حيث أنها تقدح بقوة بالغة (وإن لم تكن هذه التهمة ظالمة) في الازدواج العميق في «الآنية» الهيدجرية التي هي الوجود المفرد العيني تارة، وكينونة الوجود الإنساني عامة تارة أخرى. وقد أشرنا لتونا إلى هذا الغموض. ولكن يبقى البحث ـ عند هيدجر ـ أولاً وقبل كل شيء بحثاً عن تحليل للوجود العيني للموجود، وكلمة «آنية» تفيد في ترجمة هذه الخطة، وإن تجاوزت حدودها.

إيذاناً بوجود هذه الظاهرة النقدية نفسها بالنسبة إلى علم الفيزياء. ولكن إذا كانت العلوم جميعاً مطالبة بالتساؤل عن تركيب الوجود الخاص الذي تشتغل به، فمن الواضح أن هذا البحث نفسه يشمل السؤال الأوسع عن معنى الوجود بوجه عام. لكن السؤال ـ على عكس ما ذهب إليه التفكير في بعض الأحيان ـ لا يمكن أن يجاب عليه بمجرد بيان الخط الذي سار عليه التطور في المعطيات العلمية، إذ أن هذا يدخل السؤال في نطاق الميتافيزيقا، ولا يمكن أن يجاب عليه بمجرد بيان الخط الذي سار عليه التطور في المعطيات العلمية، إذ أن هذا يدخل السؤال في نطاق الميتافيزيقيا، لأن الاجابة عليه تشمل الإجابة على سائر المشكلات الأخرى. إنه السؤال الأساسي الذي يجعل من «الأنطولوجيا» العلم الفلسفي بلا منازع.

وبما أن «الأنطولوجيا» تتجه إلى تحديد معنى الوجود العام، فإنها تضرب بجذورها في تحليل الوجود الجزئي être existentielle (أو تحليل الوجود الفردي Analyse Ontique) للوجود الذي هو نحن. ومن هنا ينبع المنهج ـ الذي اصطنعته الفينومينولوجيا ـ والذي جعل قصده الذهاب إلى «الأشيائء ذاتها» وفقاً لتعبير هوسرل الذي أشرنا إليه آنفاً. ومع ذلك فإن «هيدجر» يفترق عن «هوسرل» عند نقطة رئيسية. فالواقع أن «هوسرل» يريد ـ أن يضع الوجود بين قوسين لكي يقتصر على تحديد تركيب الظواهر وطريقة ظهورها أمام الوعي المتعالي la Conscience Transcendantale . أما هيدجر ـ فعلى العكس من ذلك ـ يوجه كل بحثه إلى تحديد تركيب الوجود العامL'existentialité . وعلى هذا فإن كلاً من المذهبين يسلك طريقاً مختلفاً عن طريق الآخر تمام الاختلاف[١].

والمهم عند «هيدجر» هو اتباع منهج يلائم موضوع الأنطولوجيا، وهو إدراك **معنى الوجود بوجه عام**. ومن هنا تحتم على التحليل الفينومينولوجي (الظاهري) أن يتناول الوجود الجزئي ـ من زاوية الوجود المطلق. وهذا المعطى الوجودي الجزئي يتألف من وجود الموجود. بيد أن هذا الوجود ـ على عكس ما قد يتبادر إلى أذهاننا ـ مستتر؛ بمعنى أنه لا يتجلى لأول وهلة فيما يظهر لنا[٢]. ومن هنا، كان علينا أن نكتشفه. ونستطيع أن نلاحظ هنا أن شيئاً من «الكانتية» Kantisme يتسلل خفية إلى الخطوات الأولى للأنطولوجيا الهيدجرية، لأن هذه المحاولات تفترض وجوداً فيما وراء المعطى المباشر، وتفترضه في الوقت نفسه افتراضاً جزافياً. هذا إذا كان من الحق أن التحليل الفينومينولوجي لم يكشف منه شيئاً. وها نحن الآن قد ابتعدنا فعلاً عن الصبغة اليقينية التي يتطلبها منهج هوسرل. غير أن هيدجر قد يضع في مقابل ذلك اعتراضاً يتلخص من جهة في أن الصفة اليقينية التي يقبلها، لا يمكن أن تتعارض مع مضامين التحليل (الظاهر غير المباشر متضمن فيما هو ظاهر) ـ وهو من جهة

---

(١) أوردنا ـ في التذييل ـ عرضاً عاماً لعلم الظواهر (الفينومينولوجيا) عند هوسرل، وكذلك للموقف الذي اتخذه كل من هيدجر وسارتر إزاءه.

(٢) الوجود والزمان، ص ٣٥.

أخرى يرفض على أوضح صورة كل فكرة تقول إن ما يسمى «الأشياء في ذاتها» تفلت من الحدس إفلاتاً تاماً.

(٢)
التحليل الأساسي للآنية

السؤال الأول الذي يعرض في البحث عن معنى الوجود، هو السؤال عن طبيعة «الآنية» أو عن «**تركيب الموجود**» الذي هو أنا. ووجود هذا الموجود، هو وجودي أنا[١]. ومن ثم تفرض على التحليل صفتان على الفور. فمن جهة، ماهية الوجود (أي ما يكون عليه الوجود) تنحصر في وجوده son existence ، وذلك من جهة أنه لا يمكن أن ينفصل أو يتميز عن حالات وجوده Ses Modes . فكون الموجود المتعين هو ذاك الوجود، هو الوجود الأولى، والوجود الحقيقي الوحيد للموجود المتعين، ليست صفاته غير وجوه ممكنة للموجود، وليست قوى مخفية للوجود. **والآنية هي الإمكانية العينية الكاملة لوجودي**، وهذا معناه أن للوجود الأولوية على الماهية[٢].

---

(١) من المهم أن نحدد من الآن المعنى الذي يجعله هيدجر لكلمتي **الوجود** Sein والموجود das Seiende ، إذ أنه يميز بينهما ويضعهما الواحد في مقابل الآخر. **فالموجود** يشير إلى الوجود الغفل brute الموضوع خارج كل معقولية ـ في حالة من اللاتحديد الكلي (ومن هذا الوجه نستطيع أن نقربه من المادة الأولية materia prima عند الإسكلائيين مع اختلاف رئيسي وهو أن المادة الأولية لا توجد في هذه الحالة من اللاتحديد المطلق، على عكس الموجود الخام عند هيدجر). وحين نكون بصدد وضعها في مقابل الوجود l'être ، فإننا سوف نسميها الموجود الغفل l'existant brut ـ أما **وجود** الموجود فعبارة عن الموجود المصطبغ من الآنية بتحديد يجعل منه هذا الموجود tel être ، ويضفي عليه نتيجة لهذه المعقولية والحقيقة (الوجود والزمان ص ٢٣٠). ويقول هيدجر في موضوع آخر (في كتابه «عن ماهية الأساس» Von Wesen des Grundes ، نيمير ـ هال ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٩ ص ٦٧ ـ ٦٨): إن العالم باعتباره مكوناً بواسطة الآنية ـ هو الذي يحدد الموجود (الغفل) ويجعل منه كائناً بأن يدمجه في جملة totalité .

(٢) من المهم أن ننبه إلى أن «هيدجر» لا يقول: «إن الوجود» يسبق «الماهية» (كما عبر عن ذلك جان بول ـ سارتر) وإنما يقول إن له المكان الأول فحسب Vorrang بالنسبة إلى الماهية (الوجود والزمان ص ٤٣). أما عند سارتر ـ فالأمر على العكس من ذلك ـ كما سنرى فيما بعد ـ فإن الوجود باعتباره حرية مطلقة، لا لأن نوجد فحسب ـ بل لأن نوجد هذا الوجود المعين أو ذاك d'exister-tel ـ يسبق الماهية حقيقة (هذا على الأقل من الناحية النظرية، إذ أن سارتر لا يلبث أن يلجأ في نهاية الأمر إلى ماهية (الرغبة في أن أكون desir d'être) تحدد الوجود تحديداً أساسياً وبالتالي فهي ماهية مسبقة). والواقع أن كلمة وجود existence ليس لها معنى واحد بالضبط عند كل من هيدجر وسارتر. فهي عند هيدجر تدل دلالة صريحة على نوع وجود الآنية، أعني الإنسان من حيث أن وجوده قد وضع التساؤل بالنسبة إليه. وفي مقابل ذلك يستخدم هيدجر كلمة Existentia ليشير إلى كل وجود حاضر في العالم من حيث إنه معطى donné (راجع الوجود والزمان ص ٤٢). أما كلمة الـ existence عند سارتر فتشتمل في وقت واحد كلمتي Existenz (الوجود الماهوي) و Existentia ويعرف بأنه مجرد وجود حاضر فعلاً في العالم».

وهكذا نميز ـ عند هيدجر ـ المعاني التالية لكلمة «وجود» être (كينونة) وإزاء كل معنى المصطلح الألماني الذي يدل عليه:

ومن «ناحية» أخرى، **الآنية هي دائماً آنيتي أنا**. فلا ينبغي إذن أن تدرك أنطولوجياً على أنها حالة أو نموذج لنوع من أنواع الموجود، ولا على أنها جانب ظاهري لأساس ثابت un substrat immobile كامن تحت تيار التغير. فالآنية هي آنيتي كلية ولا نستطيع أن نعبر عنها تعبيراً صحيحاً إلا بإضافاتها إلى الضمير الشخصي: «أنا أكون»، «أنتِ تكون»، على أي نحو كنت أنا أو كنت أنت. ونسبة الموجود الذي هو أنا إلى وجوده بنفس نسبته إلى إمكانيته الخاصة. ولهذا يجب أن يقال إن الآنية هي إمكانياتها، لا أن يقال إنها **تملك** إمكانيتها كشيء حاضر قابل لأن يخرج إلى حيز الفعل. ولهذا كان لها أن تختار نفسها وأن تمتلك نفسها، ولكن في إمكانها أيضاً أن تفقد نفسها أو ألا تكتسبها إلا من الظاهر فحسب. فهي موضوعة بين الوجود الأصيل authentique والوجود الزائف inauthentique، وهذا الوجود الأخير ليس وجوداً «أقل»، أو درجة «أدنى» من الوجود: إنه وجود عيني بالمعنى الكامل، ولكنه شيء مغاير تماماً للوجود الأصيل[1].

---

(١) Das Sein : الوجود بوجه عام، أو وجود الموجود.

(٢) Das Seiende : الموجود الخام (أو الكائن).

(٣) Das Wesen : الماهية، أو ما يملكه الموجود من «أن يوجد» Zusein، وإذن فماهية الآنية تنحصر في وجودها ـ أو على حد تعبير هيجل «الماهية هي ما كان».

(Wesen ist Was gewesen ist).

(٤) Das Dasein : الآنية، أو الوجود هناك être là، الموجود المفرد العيني.

(٥) Das in - der - Welt Sein : الوجود في العالم، أي الآنية حين توجد في «موقف» في عالم الأشياء باعتبارها أدوات Choses - ustensiles.

(٦) Das Mit - Sein : الوجود مع (الغير)، أي الآنية في علاقتها مع بغيرها من الآنيات.

(٧) Das Existenz : الوجود الماهوي، أي نوع وجود ماهية الآنية.

(٨) Das Vorhandensein أو (Existentia) : الحضور في العالم؛ معطى خالص. وجود الموجود الشيء (المادي) باعتباره شيئاً.

(٩) Das Zuhandensein : وجود الموجود ـ أداة، باعتباره أداة.

(١) الوجود والزمان ص ٤٢ ـ ٤٣ ـ لا يريد «هيدجر» أن يضفي طابعاً أخلاقياً على هذا التمييز (أنظر ص ٤٣). ومع ذلك يبدو أن التقدير الأخلاقي متضمن في التعارض الموجود بين الوجود الأصيل والوجود الزائف، مع وجود ذلك العيب ألا وهو الافتقار إلى التبرير نتيجة لغياب المعيار الذي يؤسسه. ومن وجهة نظر التحليل، فيم يتفوق الوجود الأصيل على الوجود الزائف؟ أو لماذا نسمي الواحد «أصيلاً» والآخر «زائفاً»؟ (راجع في هذه النقطة ملاحظات أ. دي ڤيلنس الصائبة في كتابه «فلسفة مارتن هيدجر ص ٣١ ـ حاشية ١). ويوجه سارتر (الوجود والعدم ص ٦٥١ ـ ٦٥٢) هذا النقد نفسه، ويضيف نقداً آخر يذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يقول: في التحليل النفسي الوجودي لا ينبغي أن نتوقف إلا إزاء ما لا يمكن رده، أعني أمام «المشروع الأصلي» Projet Initial الذي يوجد على نحو تبدو معه الغاية التي يرمي إليها المشروع على أنها «وجود» الآنية نفسه. بيد أن التصنيف إلى مشروع «أصيل» و «زائف» ليس بالتأكيد تصنيفاً غير قابل للرد إلى شيء آخر غيره، إذ يقيمه هيدجر على أساس الموقف الذي تتخذه الذات من موتها الخاص، الذي تهرب منه تارة في القلق (وجود زائف)، وتارة تتقبله تقبلاً مطلقاً (وجود أصيل)، ولكن من الذي لا يرى أن ذلك تفسره واقعة تشبثنا بالحياة؟ وهكذا، فلا الهرب أمام الموت، ولا القرار الحاسم يمكن أن يكونا من المشروعات الأساسية، وإنما على العكس من ذلك، لا نستطيع أن نفهمها إلا على أساس مشروع أصيل

٢ ـ ومن الواضح أن تفسير الآنية لا يمكن أن يكون بناء يبدأ من «فكرة» عن الوجود، فالأمر يتعلق بوصف الآنية الحقيقية، كما ترى نفسها وتفهم، حتى ولو أخطأت، ما دام الخطأ نفسه حالاً من أحوال الوجود الحقيقي ونحواً من أنحاء الوجود، فيجب إذن أن نبدأ من الحياة اليومية المبتذلة دون أن نأنه في اللحظة الحاضرة بأن نميز ما تحتويه في داخلها من وجود حق أو وجود زائف. فتركيب الوجود هو الذي يوضع وحده هنا موضع السؤال. ولكن لا ينبغي أن نتوهم أن تحليل الحياة اليومية أمر يسير، لأن هيدجر يذكر أننا إذا استطعنا أن نردد مع القديس أغسطين: «ماذا أقرب إلي من نفسي؟» Quid propinquius meipso mibi .

فإننا يجب أن نضيف معه قائلين: لا شك أنني أعمل هنا، وأعمل بنفسي: لقد خلقت على الأرض بمشقة وبكمية من العرق»[1].

ويقول هيدجر إن «الوجود ـ في ـ العالم» هو التحديد الأساسي للآنية، وهو التحديد الذي يخطر ببالنا في المحل الأول حين نوجه انتباهنا صوب كينونة الوجود كما تتمثل لنا في هذه الحالة أو تلك من حالاتها، وبالتالي في استواء أمرهاIndifférence بالنسبة إلى هذه الحالات. ومن الممكن أن ننظر في ظاهرة الوجود ـ في ـ العالم متناولينها في كليتها العينية ـ من ثلاثة جوانب مختلفة هي: «العالم» و «وجود» الموجود، و «الوجود ـ في».

وتأمل «العالم» الذي أوجد فيه يفرض علي واجب أن أحدد بناء هذا العالم، وفكرة «الدنيوية» Mondanité من حيث هي كذلك. «فالموجود» يكون دائماً في حالة الوجود ـ في ـ العالم. وعلينا أن نتساءل ما هذا الموجود، أعني ما الآنية من حيث انغماسها في الحياة اليومية Quotidienneté ؟ و «الوجود ـ في» يبعث في الذهن فكرة الاحتواء داخل شيء ما، كالماء في الكوب أو الثوب في الدولاب. غير أن الآنيَة لا توجد في العالم بهذا المعنى الحملي Predicamental . «فالوجود ـ في» ذو طابع وجودي بالمعنى الحقيقي، أعني أنه ينتمي إلى بنية الوجود الخاصة، بينما لا يعني «الوجود ـ في» الحملي غير جهة عرضية Modalité Accidentelle تنضاف إلى الوجود. **فلا يمكن للأنا إذن أن تلحق بنفسها أو تفكر في ذاتها إلا مرتبطة بالعالم**. أعني مرتبطة بهذا المجموع الخارجي الذي ليس الأنا، وإنما يرتبط به على نحو تكون فيه هذه الرابطة مكونة للأنا نفسها[2].

إن «الوجود. . . في» الذي يدخل في تركيب الآنية، يتخذ صوراً متعددة، لعل أكثرها شيوعاً صورة «أقيم» Habito و (أختار) Diligo ، وكذلك صور الشروع في، والتنفيذ والتعلم والتساؤل، والنظر في، والسماح، واتخاذ القرار. إلخ. غير أن هذه المظاهر «للوجود في»

للحياة أو للوجود على أساس اختيار أصيل لوجودنا. وباختصار، لقد وقع هيدجر نفسه في الخطأ الذي يلوم عليه الآخرين لوماً شديداً، وهذا الخطأ هو الوقوف عند الوجود الفردي Ontique أو التجريبي، في الوقت الذي يعتقد فيه أنه بلغ الأنطولوجي أو الميتافيزيقي.

(١) الوجود والزمان، ص ٤١ ـ ٤٥ (القديس أغسطين، اعترافات، ١٠، الفصل ١٦).

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٤.

تتصل اتصالاً أعمق بحالة الوجود التي تميز «الهم» (Besorgen) وهي الحالة التي تشير دلالتها الأنطولوجية (أو الوجودية) إلى وجود ـ في ـ العالم ممكن للآنية: لأن الوجود ـ في العالم ـ يتعلق في أساسه بالآنية، وصلته بوجوده في العالم تتسم ـ في جوهرها ـ بالهم. فهذا الهم هو نفسه يؤلف شطراً من بنية الوجود الأنطولوجية(١).

٣ ـ كيف نعرف العالم؟ إن الآنية لا تدرك منه في بادىء الأمر سوى الموضوعات التي تستجيب لحاجاتها. والواقع أن الإحساس السابق على الوعي الأنطولوجي Préontologique ذلك الإحساس الذي نجده في نفوسنا عن العالم، يكون في الواقع متشكلاً على مثال الأشياء التي نتصل بها اتصالاً يومياً. وهذا يسبق أي شعور آخر بزمن طويل إلى درجة أن الآنية ينتهي بها الحال إلى أن تجعل نفسها شيئاً وسط الأشياء، وأن تؤلف من نفسها عالماً منفصلاً مُغلقاً مع الموضوعات التي تبعث اهتمامها المباشر. أي أن العالم قد صار **عالمها**.

ومع ذلك ينبغي أن نقاوم هذا الميل الطبيعي، وأن نجتهد في إدراك العالم نفسه. والسؤال هو أن نعرف هل منهج «هيدجر» يسمح له أن ينتقل حقاً من «عالمنا»(*) إلى العالم الذي نوجد فيه؟ يقوم «هيدجر» بهذا الانتقال، كأنما هو شيء لا حائل دونه، شيء يحدث من تلقاء نفسه للفيلسوف الذي يحلل تجربته. والأمر يتعلق عنده بتوضيح فكرة «الدنيوية» بوجه عام(٢) La Mondanité en général والخطوة الطبيعية هنا هي أن نرد العالم إلى مجموع الموضوعات التي يحتويها: المنازل، والأشجار، والناس، والجبال، والنجوم. ولكننا نرى دون مشقة أن العالم لا يمكن أن يكون مجموعاً من الأشياء: ذلك أن الظاهرة التي هي «العالم» ظاهرة «كلية» Totalité، لأن الأشياء تقتضيها سلفاً. فهذه الأشياء موجودة به، وليس هو موجوداً بها. والواقع أن كلمة «عالم» تشير إلى فكرة وجود الدنيا بوجه عام(Weltlichkeit) وهذه الفكرة يمكن أن تتسع لتركيبات من عوالم جزئية مختلفة، ولكنها تتضمن دائما الفكرة القبلية apriori للدنيوية، وهذه الفكرة ليست فكرة عالم الموضوعات، وإنما هي فكرة عالم الآنية. ومن الواضح أن الطابع القبلي للدنيوية يحظر علينا تخطيها وتجاوزها: وينبغي أن يتجه جهدنا إلى إخراج ما ينطوي فيها(٣).

ويبدأ تحليل «الدنيوية» بوجه عام من «العالم المحيط بنا» Umwelt الذي يحدده من وجوه شتى تباين الصور التي يتخذها الهم(٤) فليس الموجود موضوعاً «لعالم نظري» وإنما هو في جوهره موضوع للعالم الذي يفرض عليه الهم حضوره. والوجود اليومي يحيا في عالم من الأدوات التي لها طابع برجماتي (فعلي) وإشارة جوهرية إلى الآنية التي تستخدم هذه

---

(١) المرجع نفسه ص ٥٤ ـ ٥٧.
(*) يقصد العالم الذي هو نحن. [المراجع].
(٢) المرجع المذكور، ص ٦٣.
(٣) يلاحظ أ. دي فيلنس (المرجع المذكور آنفاً ص ٤٢) أن العالم ـ على هذا النحو من التصور، يتجاوب بطريقة ملموسة مع ما يسميه جبريل مارسل باسم «السر».
(٤) الوجود والزمان، ص ٦٦، والصفحات التالية.

الأدوات. وصفة الأداتية أو كون الشيء أداة Zeughaftigkeit مكونة إذن للشيء باعتباره أداة، وهذه الأداة لا وجود لها على هذا النحو إلا بالنشاط الذي يستعملها (الإستعمال هو أن يكون الشيء «أداة»). **وهذا معناه أن أول إدراكنا للعالم ليس إدراكاً نظرياً يتسم بالبراءة من الأغراض، ولكنه عملي نفعي**. غير أنه من جهة أخرى لما كان «الشيء ـ أداة» يحيل من الناحية الأنطولوجية إلى «أشياء ـ أدوات» أخرى تكون هي نفسها مرتبطة بنفس العلاقة في «مركبات ـ أدوات» أخرى، فإن كل أداة تقتضي العالم، والوجود ـ في ـ ذاته للموجود الذي يحيا في العالم ـ لا يمكن إدراكه من الناحية الأنطولوجية إلا من ظاهرة «العالم»[1]. وبالتالي من زاوية الآنية التي هي المركز الضروري لمجموعة الأدوات والعلاقات التي تدل عليها، والتي لا ترجع هي نفسها إلى شيء آخر. **والكلية Totalité التي يندمج فيها الموجود هي بطبيعتها مجموع الإمكانيات التي تؤلف الآنية**. فالآنية إذن هي التي تخلع على الموضوعات الداخلة في العالم Intra - mondains معناها ومعقوليتها، أي أنها تجعلها «موجودة» (وإلا فإنها لا تكون سوى مجرد أشياء، موجودات غفل لم تخرج بعد من العماء المبهم). وكما أنني عبارة عن إمكانياتي، فكذلك كان نظام الأدوات الداخلة في العالم هو الصورة المطروحة خارجاً من إمكانياتي، أي مما أنا عليه. **العالم إذن هو ما تعلن الآنية مبتدئة منه ما تكون عليه**. ووجود العالم من حيث هو كذلك تحديد وجودي للآنية[2].

ويبين هيدجر[3] على وجه التدقيق أن هذا الوضع بعيد كل البعد عن المثالية، وأنه ينبغي بالأحرى أن يُعرَّف بأنه واقعي. فهو يرى أن المشكلة المشهورة التي هي مشكلة وجود العالم الخارجي مشكلة زائفة. ذلك أن هذا الوجود لا يحتاج إلى أي برهان، فهو جلي بذاته جلاء مباشراً، والآنية لا يمكن تصورها على الإطلاق بمعزل عن العالم. غير أن الواقعية من جهتها تخطىء في الظن بأن الرجوع بالآنية إلى الموجود (وهو ها هنا الوجود في ذاته و «الجوهر») يمكن أن يكفي، هذا بينا يتعلق الأمر بتفسير وجود الموجود ـ وكذلك تخطىء الواقعية حين ترى أن واقع العالم يحتاج إلى البرهان، وأن هذا البرهان ممكن. إذ الواقع أن العالم عبر كل برهان، لأن الآنية والعالم معاً يؤلفان كلاً واحداً لا ينفصم هو «الوجود ـ في العالم»[4].

---

(١) الوجود والزمان، ص ٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٨.

(٣) الوجود والزمان، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٨.

(٤) إن الأدلة التي يسوقها هيدجر بتدو أحمق ما تكون بالنظر، واقتناعه باستبعاد المثالية يقوم على تبرير سيء. ويلاحظ جان بول ـ سارتر بحق (الوجود والعدم ص ٣٠٦) أن «العلو Transcendance الهيدجري تصور من تصورات سوء الطوية». هو يريد أن يتجاوز المثالية بإبراز صيغة التركيب في «الوجود ـ مع» وهو الذي لا يمكن التفكير فيه بدون العالم. بيد أن هذا لا يكفي لأن الأنا لا تظهر في هذا السياق إلا باعتباره ذاتية تتأمل صورها الخاصة. فالمثالية التي أراد هيدجر أن يتحاشاها على هذا النحو ـ ليست في أعماقها ـ غير صورة مشوهة من المثالية، أو صورة من «علم النفس التجريبي ـ النقدي». وليس من شك أن الآنية «توجد خارج نفسها» ولكن موطن الضعف هو أن هذا «الوجود خارج نفسها» هو عند هيدجر تعريف الذات. وعى

٤ ـ يبقى أن نعرف كيف تظهر لنا الآنية بوصفها «في» العالم. وهذا يضع أمامنا مشكلة «الزمان». وهـذه المشكلة تنقسم في الواقـع إلى ثلاث مشكـلات متمايـزة تتعلق: بمكانيـة الموجودات الداخلة في العالم ـ ومكانية الوجود ـ في ـ العالم، أي مكانية العالم من حيث هو كذلك وأخيراً مكانية الآنية نفسها والمكان[1].

تميز المكانية الموجودات الداخلة في العالم. ولكن ما طبيعة هذه المكانية؟ نستطيع أن نكوِّن عن هذه الطبيعة فكرة أولى حين نلاحظ أن قرب ـ Proximité (Gegend) الأشياء بالنسبة إلينا ليس قرباً مادياً (إذ من الممكن أن تكون بعض الأشياء القريبة منا غير موجودة بالنسبة إلينا بقدر ما هو قرب يحدده الاهتمامPréoccupation : فإنه من الممكن أن يكون الشيء البعيد عني غاية البعد قريباً مني، إذا كان نافعاً لي على نحو ما (تصبح نظاراتي ـ حين أضعهما فوق أنفي ـ أبعد من الأشياء التي أنظر إليها من خلالها). ولهذا نجد أنفسنا مدفوعين إلى الاعتقاد بأن العلاقة البحتة للمسافة بيننا وبين الموضوعات، تتوقّف دائماً على أهميَّة الدلالات التي نستخدمها من تكوين هذه الموضوعات، وبالتالي فإن القرب ينتج عن الاهتمام، ويدل على مجموع الأماكن التي تحتلهـا الموضوعـات النافعـة بالنسبـة إلينـا. وليس معنـى ذلك أنهـا تتكـون من جملـة الموضوعات النافعة، بل الواقع أنها تسبق هذه الموضوعات النافعة باعتبارها نظام الإمكانيات التي يميز الإهتمام في داخله الأماكن والمواضع.

ونحن نصف الآنية بالمكانية. غير أنه من الواضح أنّ هذا «الوجود ـ في ـ المكان» لا يمكن أن يدرك إلا من حيث علاقته بنوع وجود هذا المـوجود. والآنيـة التي ليس لها طـابع «الأداتية» لا مكان لها بين الأشياء. إنها لا تكون «في» المكان، وإن تكن «في» العالم الذي تحدده اتجاهات الانشغال (الهم). وعلى هذا فإنه إذا كانت المكانية تلائمها على نحـو ما، فإن ذلك لا يكون ممكناً إلا بحسب حالها الخاص وهي من حالات «الوجود ـ في» بيد أن هذه المكـانيـة تتسم بـطابـع مـزدوج يتـألف من «التقـارب» rapprochement و «التـركيب» Structuration . والواقع أن الآنية تنزع باستمرار إلى أن تدمج في عالمها المحيط بهـا أكبر عدد ممكن من الموضوعات، وبالتالي تنـزع إلى إلغاء المسافة. وتصور المدنـيّة المعاصـرة تصويراً يدعو إلى الاعجاب هذا الميل الذي هو من مقومات الآنية، والذي نلمح بوضوح أنه يتحدد أساساً بواسـطة الانشغال: فالـ «هنا» (l'ici) تحـددها الآداتيـة L'ustensilité تحديـداً صحيحاً. بيد أن هذا العالم الذي يقترب من الآنية أكثر فأكثر، وكأنه يتجمع حولها، لا يزال يحتاج إلى التنظيم. وهذا النظام الداخلي الذي يجعل لمجموع الأشياء ـ أدوات «بناء» محدداً

هذا فإن «هيدجر» لا ينجح في الإفلات من المثالية. وطريقة تفكيره هي في نهاية الأمر طريقة تفكير الواقعية الزائفة (ذلك أن الواقعية الحقة شيء آخر مغاير لما يتصوره هيدجر): فهو يريد «إثبات» واقعية العالم ولكنه لا ينجح في ذلك.

(١) الوجود والزمان ـ ص ١٠١ ـ ص ١١٣.

هو نفسه نتيجة للانشغال. والواقع أن الحياة الاجتماعية تحتم علينا عالماً **قد تم تركيبه** Déjà Structuré ، ولكن اهتمامات الآنية الخاصة تحدث في داخله نظماً وتركيبات جديدة تستجيب **لاحتياجاتها الفردية**.

الآنية إذن مكانية من حيث إنها «تضفي المكان» Spacialisant ، وتضع كل موضوع في مكان بالنسبة إلى غيره من الموضوعات. ونحن نفهم في الواقع أن تكون الموضوعات التي تستطيع الآنية أن تتصرف فيها قابلة لأن تدرك من وجوه متباينة كل التباين، أي أن تكون بينها علاقات متعددة ومتنوعة إلى أقصى حد. وهذه العلاقات تؤلف مجال إمكانيات الآنية، ولا **يملك مكان العالم شيئاً آخر غير هذا المجال من الإمكانيات. فالمكان إذن ينشأ عما «للوجود - في العالم» من صفة الآنية**، التي هي مكانية من حيث أنها تقتضي هي ذاتها نوعاً من المرونة أو من القدرة على الحركة داخل كلية العالم، وهذا شرط أساسي لمكانية العالم[1].

(٣)

الوجود - في - العالم باعتباره

«وجوداً مع» الناس Le (On)

١ - والآن فإن «الوجود - في» وهو وصف أساسي بالنسبة إلى الآنيّة يفضي بنا إلى أن نتساءل: من تكون هذه الآنية المتشابكة مع الوجود اليومي Alltäglichkeit؟ **هذا التركيب** الجديد الذي تحدده لفظة «من؟» هو وجه من وجوه وجود الآنية، كسائر تركيباتها الأخرى، فهو يؤلف حالة من حالات الوجود العام (Un Existential) كما يحيلنا هو نفسه إلى تركيبات أصيلة أخرى هي «الوجود مع» L'être Avec والإنية Ipséité أو «ذات» Sujet الوجود اليومي[2].

من هي إذن هذه الآنية التي بحثنا حتى الآن الكثير من جوانبها؟ الآنية هي الموجود

---

(١) الوجود والزمان ص ١١١. يلاحظ دي فيلنس هنا (المرجع المذكور ص ٣٣٣) بحق أن «هيدجر» يفترض أن مشكلة الآنية «**باعتبارها** جسماً» مشكلة محلولة، لأنه يرى أن - هذه المشكلة - يمكن فهمها داخل التضمين الكاشف للمكانية في الآنية. بيد أن هذا تأكيد جزافي، لأن «الكشف» عن المكانية لا يمكن أن يفسر سوى تكوين «الشعور» بالمكان، ولا يفسر «وجود» مكان، أو على الأخص وجود «جسم». ومن الحق أن هيدجر يستطيع أن يجادل قائلاً إن الوجود على هيئة جسم تضمنه هذه المعادلة: الوجود الإنساني = الوجود - في العالم. غير أن أ. دي فيلنس يرد قائلاً: إن هذا انخداع خطير: ذلك أن الآنية الموجودة في العالم تتصور على أنها ذاتية خالصة لا على أنها وجود بالجسد، بينما نجد من ناحية أخرى أن هذا العالم صورة من صور المعقولية، وليس كوناً يبدي مقاومة».

(٢) الوجود والزمان، ص ١١٤ - ١٣٠.

الذي هو «أنا»، ووجودها هو وجودي. وهي من الناحية الأنطولوجية «**ذات**» Sujet لها طابع «الأنا». ولكن ينبغي ألا نفترض أن الأنا الأساسية هي بالضرورة «أنا» الحياة اليومية. وما هو أنطولوجي (أي الوجودي العام) لا يتطابق حتماً مع ما هو فردي عيني Ontique . وعلى الرغم من اقتناع «الأنا» le je بالتطابق مع أنا le moi عالمها، فإنه من الممكن ألا تكون «الأنا» je هي «أنا» moi الوجود اليومي؛ كما أنه من الممكن أيضاً ألا يكون «أنا» الحياة اليومية «أنا» أصيلة Authentique ؛ إذ تستطيع «الأنا» أن **تهرب** من ذاتها وأن تفقد إنيتها Ipséité . فهي شيء واقع يمكن أن يفسر نفسه على أنحاء شتى. فالمسألة إذن هي أن نحدد التركيب الجوهري للإنية (١).

فلنذكر أولاً ـ باعتبار أن هذا نتيجة للتحليلات السابقة ـ **أنه لا وجود مطلقاً لذات بلا عالم**. لا توجد أنا منعزلة، يمكن أن تدرك دون «الأنا» الأخرى. من صميم الأنا إذن أن تكون «وجوداً ـ مع»، وهذا «الوجود مع» في **علاقة** بـ «آنيات» أخرى، هي التي تؤلف «عالمي» المحيط بي، من حيث إنها مندمجة في هذا العالم، ومقتربة منّي نتيجة لاهتمامي بها، والتي أحملها معي ـ إن صح هذا التعبير ـ كما تحمل الأرض الغلاف الجوي المحيط بها في المكان. وآنيات «عالمي» تتميز عن الأدوات من حيث إنها «هي الأخرى معي ـ هناك ـ أيضاً» وهذه الـ «مع» والـ «أيضاً» تركيبات وجودية عامة (Existentiaux) : لأنهما تشيران إلى هذا التركيب الذي هو: الوجود ـ في ـ العالم، وتتضمنان أني أقتسم الوجود مع «الآخرين»، ـ لا بمعنى أن «الآخرين» هم بقية الناس الذين يوجدون خارجي أنا، ولكن بمعنى أن الواحد l'on يتميز عن الآخرين، الذين يوجد بينهم أيضاً. وهكذا **يكون الوجود ـ في ـ العالم بمثابة عالم مشترك**، ويكون الوجود بالنسبة **إليّ هو أن أوجد وجوداً مشتركاً مع الآخرين** (٢).

ونحن نميز بين حالتين رئيسيتين «للوجود ـ مع» الحالة الأولى ـ التي سبق أن عرَّفناها على أنها «اهتمام» (أو انشغال) ـ **هي الانتباه إلى العالم المحيط بنا**؛ والحالة الثانية هي الرعاية La Sollicitude ، **وهي انتباه إلى الجار باعتباره كذلك**. ومن الواضح ـ بالإضافة إلى هذا ـ أن هذه الحال الأخيرة يمكن على كل حال ألا تتوفر نتيجة لما يكون في الحياة اليومية من عدم الاكتراث بالجار في كثير من الأحيان(٣).

ولكن كيف نعرف الآخر؟ يقول هيدجر: إن البعض قد نبه إلى التعاطف La Sympathie (ماكس شيلر)، غير أنها ليست تلك الظاهرة المسماة على هذا النحو والتي يمكن

---

(١) لا تختلط «الإنية» (Selbstheit) بالأنا je أو بالذات moi ، وإنما هي ت جع إلى ماهية الآنية، ولها قيمة وجودية عامة. «الأنا» je مظهر من مظاهر الإنية Ipséité : وهذه تعبر عن نفسها في «الأنا». ومع «الأنا» يتبدى الموجود باعتباره ذاته، ولا شيء غير ذاته (الوجود والزمان ص ٣١٨).

(٢) الوجود والزمان، ص ١١٨.

(٣) المرجع نفسه ص ١٢١.

أن تقيم ـ بطريقة أنطولوجية ـ جسراً أول بين ذات وأخرى. ذلك أن التعاطف ليس ظاهرة وجودية أصيلة، لأنه هو نفسه يحتاج إلى تأسيس، هو ما كشف لنا عنه التحليل، أعني «الوجود ـ مع» باعتباره مقوماً أنطولوجيا (وجودياً) للوجود ـ في العالم. والآنية ـ من حيث هي موجودة ـ **لها حالة الوجود هذه التي تتألف من الوجود المشترك مع الآخر**[1] ولهذا السبب كانت معرفتي بالآخر على نحو تكون فيه صلتي بالآخرين عبارة عن إسقاط لوجودي الخاص على «وجود آخر». **الآخر هو النسخة الأخرى مني**، وأنا أفسره وفقاً لذاتي الخاصة[2].

٢ ـ فلنعد الآن إلى سؤالنا عن معرفة من هو الموجود الذي يشترك في الوجود مع الآخرين في حياة الوجود اليومية.

تدلنا أكبر تجاربنا حظاً من اليقين أن طابع الوجود ـ الذي يعبر عنه **المصطلح** الوجودي العام ـ هو «الارتكان إلى الغير» La Dépendance . فوجود الأنا يفترضه الآخرون على نحو ما، دون أن نستطيع القول إن هذا الغير يتمثل في هذا الشخص أو ذاك، والأنا خاضعة باستمرار لضرورة الاعتماد على الآخرين في الألتزامات المشتركة للحياة اليومية، بل إن هذا الاعتماد يمتد حتى يشمل الأفكار. فإذا سألنا من هي «الآنية» كان علينا أن نجيب بأنها كائن محايد لاشخصي Un Neutre Impersonnel أو هي الناس das Man (le «On») .

ويذيب الوجود بالمشاركة الآنية إذابة كاملة في كيفية وجود «الآخرين» إلى درجة أن يفقد الآخرون أنفسهم سماتهم المميزة الخاصة بهم، فالناس يمارسون ديكتاتورية حقيقية، إذ يتطلبون نوعاً من التسوية (توحيد المستوى Nivellement)* والبقاء في المستوى المتوسط، وهذا ما نطلق عليه اسم «الحياة العامة المفتوحة»: والواقع أن مفهوم «الناس» عبارة عن مفترق

---

(١) الوجود والزمان، ص ١٢٥.

(٢) الوجود والزمان، ص ١٢٤. **نقد** سارتر (الوجود والعدم ص ٣٠٣ ـ ٣١٧) هذا التحليل «للوجود ـ في» نقداً عنيفاً. وهو يذكر أن هيدجر لم يبرر على الإطلاق الإنتقال من الملاحظة بالتجربة للوجود بالإشتراك l'être - en commun إلى حالة التعايش coexistence باعتباره تركيباً أنطولوجياً للوجود ـ في ـ اتلعالم. وحتى إذا كان هذا التركيب قد قام عليه البرهان فإنه لا يمدنا بأي تفسير «للوجود ـ مع» العيني (كصداقتي لجان مثلاً)، ما دام «الآخر» غير محدد أصلاً. وهيدجر لا يستطيع أن يقدم تفسيراً للتحديد ditérmination لأنه من المحال أن نفهم كيف ينشىء «الوجود ـ مع» باعتباره تركيباً أنطولوجياً للآنية واقعاً إنسانياً آخر. فما لا شك فيه أنني بحسباني «وجوداً ـ مع» أكون الموجود الذي «يوجد بواسطته واقع إنساني آخر». بيد أن هذه هي صيغة «الأنا وحدية» solipsime نفسها. فوجودي « ـ مع» كما أدركه ابتداء من «وجودي» أنا، ليس أكثر من أحد مقتضيات «وجودي» القبلية a priori ، فلنضف أيضاً أنه على الأساس نفسه الذي تقوم عليه هذه العلاقة القبلية، تكون علاقتي مع الغير مكونة لتجربتي وهي تستبعد كل واقعية لا توجدها هي نفسها، أعني أنها تستبعد كل علو transcendance ، وبالتالي كل غير عيني حقيقي، ينبغي أن يتبدى دائماً باعتباره لقاء أو حادثة عرضية (أو على الأقل من حيث واقعه الأنطولوجي باعتباره «غيراً») ويختم سارتر بقوله (ص ٣٠٧)، وهكذا «يظل الواقع ـ الإنساني وحيداً في داخل حالاته التي يجاوز فيها حدود نفسه» وعزلة الوجود المشترك ـ هي أيضاً عزلة مع الذات؛ و «الوجود ـ مع» ما هو إلاّ مظهر آخر من مظاهر الأنا.

للطرق مفتوح لكل قادم. «والناس» يلغون المسؤولية الخاصة لحساب مسؤولية مشتركة، ليست مسؤولية أحد بالذات. **وكل واحد هو الآخر، ولا أحد هو ذاته** Chacun est l'autre et personne n'est soi «الناس» لا أحد. وهم باعتبارهم كذلك يكونون صورة الوجود الزائف[١].

ويضيف هيدجر أنه لا ينبغي أن نفهم «الناس» le on على أنهم شيء شبيه بذات جمعية Sujet collectif تبسط جناحها على جمهرة الناس. والواقع أن مفهوم «الناس» تركيب وجودي ينتسب، على أساس أنه ظاهرة أصيلة، إلى المفهوم الايجابي للآنية. إنهم كائن حقيقي هو «الأنا ـ الناس» le moi - on (Man - selbst) كائن غارق في الوجود بالاشتراك، مع احتفاظ الأنا بواقعها التام الذي يتألف من هذا الأعواز لعنصر الشخصية في الـ on وهو: أنني موجود، ولكنني لم أعد ذاتي بمعنى ذاتي، وإنما أنا الآخرون على صورة «الناس».

وتستمد الآنية اليومية تصورها لوجودها ووجود العالم في المرحلة السابقة على الوعي الأنطولوجي من كيفية الوجود التي عرفناها بأنها «الناس». وهنا يرتد العالم إلى العالم المحيط، وفي هذا العالم الأخير، يتحول الكل إلى «أشياء»، وحتى وجود الموجود الذي هو وجود ـ بالإشتراك ـ يصير شيئاً بين الأشياء[٢].

٣ ـ فلنحاول الآن أن نوغل في تحليل «الوجود ـ في» بقصد إدراكه في وحدته. وسنلاحظ أنّ الآنية تكون بالضرورة هنا أو هناك، وأن هذه الصفة الأساسية للوجود في مكان ما Etre Situé (أو الوجود ـ هناك da sein) هي أكثر الصفات تمييزاً للوجود في صميمه، بالمعنى الذي يؤكد به الاسكلائيون ـ إذا شئنا ـ الوجود الجزئي المشار إليه (أو التعين Haeccéité) هي أساس الموجود بأكمله. ومن ثم فإن «الوجود ـ هناك» يتبدى على صورتين أنطولوجيتين رئيسيتين هما: «الشعور بالموقف الأصلي» و «الفهم».

وما يسميه هيدجر الشعور بالموقف الأصلي (Befindlichkeit) يناظر ـ في الترتيب الأنطولوجي ما نسميه من وجهة نظر الوجود الفردي ontique بأنه «حالة عاطفية». ففي كل لحظة تعاني الآنية شعوراً ما، مهما يكن هذا الشعور ضعيفاً. وهذه الحالات العاطفية تتنوع بلا انقطاع وفقاً لتقلبات الحياة اليومية، وقد لا تستطيع في كثير من الأحيان اكتشاف علتها[٣].

---

(١) الوجود والزمان، ص ١٢٦ ـ ١٢٨.

(٢) يلاحظ «أ. دي. فيلنس» ما في هذا الوصف «للناس» من تطرف عنيف. ويتحدث جبرييل مارسل من جانبه عن «الحزن الخانق» الذي يشيع في هذا الوصف، الذي يعتبره «هيدجر» صادقاً بالنسبة للشطر الأعظم من الإنسانية. وفي هذا تجاهل للكنوز الروحية التي تتمثل في الحب، والوفاء بالواجب، والإيمان، والتي تحتجب غالباً تحت مظاهر الإبتذال اليومي. ويقول أ. دي فيلنس (في المرجع المذكور ص ٧٨) «وهنا تظهر لأول مرة قوة التدمير الهائلة التي تؤلف ـ بلا شك ـ صميم فكر هيدجر، وعظمته الفاجعة (التراجيدية) في الوقت نفسه».

(٣) الوجود والزمان، ص ١٣٤.

فنحن نشعر بأكثر كثيراً مما نفصح عنه. والشعور يكشف عن أعماق لا تستطيع معرفتنا الوصول إليه. ومن ثم فإن الشعور الذي يكمن في منبع المشاعر الأخرى جميعاً، والذي يكشف لنا عن موقفنا الأساسي الذي هو «الوجود ـ هناك». . . هذا الشعور هو نوع الوجود الذي يتكشف لي به العالم، والوجود بالإشتراك والوجود، من حيث إنها تؤلف معاً «الوجود ـ هناك» للوجود ـ في ـ العالم.

وهذا الموقف يحس به إحساساً أصيلاً أساسياً على نحو مطلق، لأنه لا يمكن أن ينطوي على شيء خارجي عن الشعور بالوجود ـ هناك، والشعور بأني قد رميت هناك d'être - jeté - là، وعلى أن أوجد، وأن أقبل الوجود وكأنه عبء أرد عليه[1]. بيد أن هذا يظل عادة مجهولاً متجاهلاً، إلا في حالات معينة يفرض على الآنية أن تشعر بالموقف الأصلي وسط الحياة اليومية الموغلة في الابتذال. وفي أغلب الأحيان، يكون كل شيء فينا مرتباً بحيث يخفي عن أنفسنا ما نحن عليه أساساً، ولا يظهر الشعور الأصلي في صورة الانتباه إلى أننا قد قذف بنا هناك، بل في صورة النفور من الوجود أو الانجذاب إليه. والنفور أكثر شيوعاً، وهو يفيد في التخلص من الوجود، ويجعلني غريباً عن نفسي، ويغريني بالضياع ضياعاً تاماً في ابتذال «الناس»[2].

لقد حددنا الشعور الأساسي «بالوجود ـ هناك» بأنه الشعور بأن الإنسان مرمي ـ هناك être - jeté - là أو الشعور بالقطيعة (أو النبذ Geworfenheit)[3]. وهذا الشعور يرجع إلى تركيب الوجود نفسه، ولا ينشأ عن مجرد أمر عارض في طريقة الوصول إلى العالم، وإنما ينشأ عن الوجود نفسه في واقعه الأنطولوجي. **فأنا ـ في الواقع ـ قد رمي بي في هذا العالم دون اختيار من جانبي**، بحيث أن الشعور بالقطيعة والعزلة يلتصق بوجودي بوصفه أعمق تعبير عن طبيعته، كما أنه يصاحبه دائماً[4]. وبهذا أشعر في الوقت نفسه بأن الوجود لا يمكن أن يكون بالنسبة إليّ إلا ثمرة انتصار في معركة لا تنتهي أبداً. بيد أنه من النادر أن يعترف المرء

---

(١) الوجود والزمان، ص ١٣٤.

(٢) الوجود والزمان، ص ١٣٥.

(٣) كلمة Déréliction هي الكلمة الفرنسية التي يقترحها هـ. كوربان (في كتابه المذكور آنفاً، ص ١٥) لترجمة الكلمة الألمانية Geworfenheit.

(٤) يبدو أن تعريف «الوجود هناك» بالقطيعة déréliction تعريف متعسف. فمن المؤكد أن أحداً لا يتدخل في ظهوره إلى الوجود، وحين أسأل نفسي عن هذه النشأة، أكون موجوداً بالفعل. . بيد أن شيئاً لا يسمح لنا بأن نبني على تقرير هذه الواقعة ـ على نحو كلي ـ شعوراً بالقلق، وأن نجعل من هذا القلق «ماهية الآنية ذاتها». وكل ما يمكن أن نقوله هنا هو أن «الوجود ـ بالفعل ـ هناك» يضع «مشكلة» هي مشكلة «وجودي» و«الوجود بوجه عام». والشعور بالقطيعة حل ضمني لهذه المشكلة، أي الحل بواسطة فكرة العرضية المطلقة، وفكرة أن الوجود أساسي عبث الأصلي. غير أن هذا الحل ـ الذي يؤكده على نحو مسبق ـ حل اعتباطي بحت.

بذلك، فالاعتراف بالقطيعة على أنه الحقيقة الأساسية للوجود سمة من سمات الوجود الأصيل. وإنما يحدث في أغلب الأحيان أن يبقى الشعوربالموقف الأصلي مغلفاً، محجباً، مشوهاً، مكبوتاً في الكتلة المتحركة لمشاعر الحياة اليومية.

ونستطيع أن نحلل بطريقة ملموسة الشعور بالموقف الأصلي، بأن ندرس كيفيتين للوجود ينبعان منه كلاهما: القلق والخوف، وسنتحدث فيما بعد عن القلق. أما فيما يتعلق بالخوف، فإنه من الممكن أن نضع أسئلة ثلاثة: مم نخاف؟ وما معنى أن نخاف؟ ولماذا نخاف؟ والإجابة على هذه الأسئلة تكشف عن تركيب الشعور بالموقف الأصلي[1].

الشيء المخيف هو دائماً كائن داخل في العالم، يدرك على أنه موجود، لكن من جهة أنه يظهر لنا شيئاً مخيفاً. والواقع أن هذا الموضوع (المخيف) يتبدى لنا بما فيه من خطر على صورة «تهديد» Menace يقترب منّا (وطيلة بقاء الشيء بعيداً، فإن ما فيه من شيء مخيف يبقى مختفياً). وهو تهديد لأن الخطر لا ينبغي أن يظهر على أنه محتوم. والخوف نفسه لا يتألف من التوجس من شر مقبل بقدر ما يتألف من اكتشاف جديد يجعل الموضوع المخيف الذي يقترب منا شيئاً يخيم علينا خطره. والشيء الذي نخاف من أجله هو الآنية دائماً، إذ الموجود وحده هو الذي يستطيع أن يخاف عندما يكون وجوده في خطر. وليس من شك أننا نخاف على بيتنا أو على ضيعتنا، لكن هذا يأتي من أن الآنية هي في العادة ما تحرص عليه. فالخطر الذيس يبسط ظله على الأشياء التي تحرص عليها يصبح تهديداً لها. والواقع **أن الخوف يترجم دائماً الشعور الأصلي بالوجود الداخل في العالم الذي يشعر بوجوده على أنه مهدد، وعلى هذا فإن الخوف لا ينفك عن الوجود،** وهو يكون معاصراً له.

٤ ـ والشعور بالموقف الأصلي ليس إلا واحداً من التركيبات الأنطولوجية التي تُكَوِّن «الوجود ـ هناك» أو تعين الآنية Haeccéité في زمان ومكان. وهذا الوجود ساعة وجوده يكونه تفسيره[2] L'Interprétation. ولا ينبغي أن نفهم هذا (التفسير) على أنه طريقة للمعرفة بين غيرها من الطرق، أو حتى بالمعنى المألوف لكلمة «شرح» Explication. والواقع أن كل معرفة، وكل شرح، ما هو إلا اشتقاق وجودي من التفسير الذي نعرفه بأنه الوجود الوجودي لما للآنية من قدرة خاصة بها على أن توجد على هذا النحو أو ذاك Pouvoir - être **والواقع أن الآنية تظهر دائماً على أنها قدرة ـ على الوجود** وهي لا تكون أبداً شيئاً مغلقاً أو محصوراً في حدود. فهي عبارة عما تستطيع أن تكونه، وهي توجد وفقاً لكيفية إمكانياتها. ومن هذا يتولد

---

(١) الوجود والزمان، ص ١٤٠ ـ ١٤٢.

(٢) الوجود والزمان، ص ١٤٢ ـ ١٦٦. ونحن نستعير من أ. دي فيلنس (المرجع المذكور آنفاً ص ٨٨ ـ حاشية ١) هذه الترجمة لكلمة Verstehen. ويستحسن في الواقع التمييز بين التركيب الوجودي الذي يشير إليه هيدجر بكلمة Verstehen (تفسير) وبين المفاهيم الجارية لكلمة «فهم» Compréhension، بل لكلمة «شرح» Explication.

لديها الانشغال «بالعالم» وبالآخرين، هذا الانشغال الذي هو من حيث الأساس مسألة تتعلق بإمكانيتها الخاصة. ومن ثم، ينبغي على الآنية أن تفسر وجودها، أي أن تفسر إمكانياتها.

وهذا لا يمكن أن يكون معناه حرية عدم الاكتراث (Liberté D'indifference) عند الآنية، وكأن عليها حين توضع أمام إمكانياتها وجهاً لوجه، أن تختارها من الخارج، كما أختار من أشياء معروضة أمامي الشيء الذي يعجبني. والحق أن المعرفة التي تتناول إمكانياتي هي من الخواص التي «للوجود - هناك» الذي هو في جوهره تفسير (وهذا لا يكون إلا لأن الآنية مركبة على نحو تستطيع معه أن تفقد نفسها وأن تتجاهلها، وأن تجد نفسها أيضاً في إمكانياتها). أنا إذن حر، بيد أن هذه الحرية محصورة في حدود إمكانيتي، وهذا معناه أن كل **اختيار عبارة عن تجديد خالق لوجودي.**

و «للتفسير» تركيب أنطولوجي سوف نسميه مشروعاً(أو رمي - إلى - الأمام Pro - jet وبالألمانية Ent - wurf) وفعل الشروع Pro - jeter ينتج مباشرة عن القدرة على الوجود Pouvoir - être . ولكن ينبغي ألا نفهم هذا المشروع على أنه علاقة مع خطة موضوعة مقدماً، والواقع أن الآنية هي التي جعلت من نفسها مشروعاً. والوجود - بالنسبة إليها - هو بالضرورة على هيئة مشروع، أعني أن تدرك نفسها (دون أن تكون هناك دائماً معرفة صريحة بذلك) في المكان المفتوح لتقلبات «القدرة على الوجود» باعتبارها ما رسمته لوجودها.

وهذا إذن هو إيجاد الإمكانية. ولهذا السبب أيضاً كانت الآنية أكثر دائماً مما هي بالفعل، ولكنها لا تكون أبداً أكثر مما هي حقيقة، لأن القدرة على الوجود ترجع من حيث الجوهر إلى حقيقتها. ومن ثم نستطيع أن نقول لها ونحن على حق تماماً: «كوني نفسك» De-viens ce que tu es .

ويحدد التفسير ما نسميه مجال نظر«la vue» الآنية[1]. وحين يتناول نظر الآنية أولاً الوجود في كليته، فعند ذلك يكون الكلام عن صفاء الرؤية Clairvoyance التي هي معرفة الإنسان نفسه، تلك المعرفة التي تجعلنا ندرك أن وجودنا في العالم و في جوهره وجود - مع - الآخرين. وهؤلاء الآخرون يدخلون الميدان باعتبار العناصر المكونة لوجود الآنية. وعلى العكس من ذلك، لا يكون انعدام الشفافية مجرّد خطأ من النوع الذي فيه يجعل الإنسان من نفسه مركزاً لكل شيء Egocentriste ، بل إنه على الأخص تجاهل العالم Méconnaissance du Monde وعلى هذا فإن كل معرفتنا المتعلقة بالأشياء، وبأنفسنا، وبالوجود بوجه عام، مستمدة من التفسير. غير أن «الوجود - في - حالة المشروع» ليس إلا وجوداً مفسراً، وهو ليس مُدْرَكاً من الناحية الأنطولوجية.

---

(١) الوجود والزمان، ص ١٤٦.

وتتألف الصورة الخاصة التي يتخذها المشروع من «الشرح» (Auslegung) الذي سمته الأساسية هي تحديد تركيب الشيء باعتباره «مستخدماً ـ في» Servant à ، أعني تعريف الشيء «من حيث هو كذلك» (المنزل «من حيث هو منزل»، والباب «من حيث هو باب»). وهذه الـ «من حيث هو» هي أعم صور التفسير. وهي فهم الشيء (كما أثبت ذلك علم النفس بحسب نظرية الجشتالت) هو إدراك «دلالة» Signification هذا الشيء: فالشيء الذي يخلو من المعنى لا وجود له بالنسبة إليّ؛ ولكن في مقابل ذلك، يرد **الشيء إلى معناه، أعني أن يكون بحسب ما يكون عليه بالنسبة إلى مشروعي**. ومن ثم لا تنشأ عن التفسير هذه النتيجة ألا وهي فصل الموضوع الذي يتناوله التفسير على نحو ما: فتأمل المائدة مثلاً من حيث هي كذلك معناه وضعها بين قوصين بالنسبة إلى مجموعة الأشياء التي توجد بينها، وليس معناه فصلها عن هذه المجموعة. والمسألة ـ بالأحرى ـ هي وضع الشيء بين مجموعة الأشياء الداخلة ـ في ـ العالم، أي إدراك معناه من حيث صلته بي، وهذا يعود بي في نهاية الأمر إلى تفسيري لنفسي وللعالم.

لقد رأينا إذن أن التركيبين الوجوديين الأساسيين هما: الشعور بالموقف الأصلي، والتفسير. والتفسير يجد «تعبيره» (aussage) الأول في الحركات التي نحقق بها ما أفصحنا عنه من أدوات نستخدمها. ولا تكون هذه الحركات كلمات أو أفكاراً بالضرورة: وإنما هي مجرد «مواقف معبرة»، والألفاظ ـ في هذا المستوى ـ لا تكون لها من قيمة إلا قيمة الإشارة الدالة المباشرة التي ترجع إلى النظام العملي. غير أنه من الممكن أن يتخذ التعبير صورة «اللغة». وهذه تنشأ بدورها عن قابلية الوجود للتعبير عنه بالكلام[1] discursivité ، وهو ما يمكن أن نعرفه بأنه الأداة التي ننظم بها الموضوعات ونربط بينها في العالم بأن نخلع عليها معنى، وفي الوقت نفسه ننظم به تفسير آنيّتنا الخاصة ونوضحها. فالقدرة على ذلك ـ هي إذن ـ إضافة إلى الشعور بالموقف الأصلي، أحد مقومات الوجود ـ هناك[2].

واللغة هي التعبير الخارجي عن القدرة على التعبير بالكلام، تلك القدرة التي تركب العالم بتكوينه من «أعضاء» ذات دلالة، ومما للآنية من صفة «الوجود ـ مع» **فالآنية حوار بالضرورة**، لأن وجودها نفسه ديالكتيكي، يتعلق باستمرار بالآخرين الذين يؤلفون في مجموعهم عالم الآنيّة[3].

٥ ـ أبعدنا تحليل التركيبات الأنطولوجية أو الوجودية العامة للوجود في العالم. . أبعدنا

---

(١) استعرنا من أ. دي فيلنس (المرجع المذكور ص ٢٨ حاشية ٤) هذه الترجمة لكلمة Rede التي لها باعتبارها مصدر اللغة معنى تؤديه كلمة Discours (قول أو كلام) أداء سيئاً.

(٢) الوجود والزمان ص ١٦٥.

(٣) الوجود والزمان ص ١٧٠.

هذا التحليل قليلاً عن فحص الحياة اليومية التي تحياها الآنية. وينبغي الآن أن نعود إلى هذه النقطة بغرض تحديد كيفية وجود «الناس»، أعني الوجود الزائف[1] . وكيفية الوجود هذه تنطوي في الواقع على حساسية، وتفسير، وجدلية خاصة، وإفصاح تحقق جميعاً ـ في واقعها الأنطولوجي العيني، ظاهرة القطيعة déréliction وسنذكر هنا سمات ثلاثاً خاصة للوجود الخارجي والعام لمفهوم «الناس» هي الثرثرة اليومية bavardage والفضول curiosité ، والالتباس equivoque .

ولقد أشرنا فيما سبق إلى مصدر اللغة التي تتولد من الحاجة إلى التعبير للغير، وهي حاجة جوهرية بالنسبة إلى الموجود الذي هو «وجود ـ في»، و «وجود بالاشتراك»، وسمته الأساسية هي تركيز كل شيء على عبارة «إنهم يقولون»، التي تصبح الصيغة المطلقة للدقة وللحقيقة. واللغة عندما تفهم على هذا النحو (وينبغي ألا نفهم من اللغة هنا اللغة المنطوقة فحسب، وإنما كل ما يكتب وينقل في الحياة اليومية) تفقد تماماً إشارتها الأولى إلى الوجود، ولا تعود لها صلة إلا بالألفاظ المستعملة التي تحل محل الأشياء نفسها والأمر يتعلق هنا بما «قاله الناس». وهذه الصورة من اللغة تؤلف ما نسميه بالثرثرة Gerede (أو اللغو)، تلك الثرثرة التي من خصائصها أن تتيح إمكانية فهم كل شيء دون تكيف تمهيدي مع الأشياء[2].

والواقع أنه من المحال التخلص تماماً من هذه الصورة للحياة اليومية التي تندمج فيها الآنية على نحو ما. إذ يتحقق فيها وبها وضدها كل تفسير حقيقي وكل إعادة تكيف مع واقع الأشياء. ولكن حين تنحصر الثرثرة ـ دون مقاومة أو ثورة ـ في سلبية «الناس»، فإنها تصبح ـ من الوجهة الأنطولوجية ـ تفسيراً للوجود يستأصل فيه الوجود من جذوره، ومن علاقاته الحقيقية مع العالم ومع الآخرين، بل مع ذاته. ولا تشعر الآنية أقل شعور بهذه الحالة لأن الواقع اليومي العنيد للثرثرة يخفي عنها العدم الذي تسبح فيه[3].

وتتخيل الآنية هذا العدم على هيئة الوجود الذي يصطنعه الفضول la curiosité إذ تصبح الرغبة في المعرفة التي يتحدث عنها القديس أغسطين ـ بعد أرسطو[4] ـ مجرد حرص على المظهر الذي بواسطته تبحث للتخلص من ذاتها، وتحاول نسيان نفسها في الموضوعات اليومية. ذلك أن «الفضول» لا يهتم بفهم ما يراه ـ أي النفاذ الى حقيقة الوجود، وإنما كل ما يهمه هو أن يرى فحسب. اوهو يبحث عن الجديد لذاته، لا لما يدل عليه. ولهذا السبب فإنه لا يتوقف قط، ولا يركز أبداً على موضوع حاضر: وإنما يبحث دائماً عما هو أبعد، تسيطر

---

(١) الوجود والزمان ص ١٦٦ ـ ١٨٠.
(٢) الوجود والزمان ص ١٦٩.
(٣) المرجع نفسه ص ١٧٠.
(٤) اعترافات، الفصل العاشر، فقرة ٣٥.

عليه باستمرار حاجة مندفعة إلى التشتت، تضفي على الوجود اليومي تلك الصورة المتقطعة رغم ما فيها من مواظبة هي علامة على أنها خاوية، ولا جذور لها. بيد أن أسوأ خداع يأتي من الفضول هو أنه يجعل الآنية التي تستسلم لهذا الفضول، تتوهم أنها تحيا حياة حقة[١].

ويتولد عن هذا الوهم ظاهرة ثالثة تميز الحياة اليومية، ألا وهي ظاهرة «الالتباس» l'équivoque . وبها يصبح من المحال أن نميز بين ما هو حقيقي، وما هو مزيف. والالتباس لا يشمل العالم فحسب، وإنما هو يمتد أيضاً إلى «الوجود ـ بالاشتراك» من حيث هو كذلك، بل إلى وجود الآنية في علاقتها بذاتها. فكل شخص يعرف كل شيء، ويتحدث عن كل ما يبدو أمامه، وكل شخص يعرف أيضاً كيف يتحدث عن كل ما ينبغي أن يقع، وما ينبغي أن يحدث. وتصبح القدرة على الكلام هي المقياس المضبوط لما نعرفه، ولما هو كائن.

والالتباس الذي يصطبغ به الكلام اليومي يضفي على نشاط الآنية طابعاً ذا دلالة، ألا وهو أنه يكون دائماً متخلفاً من حيث الوقت، مشوشاً سطحياً نتيجة لعدم تقيده بالواقع. وتكون الآنية دائماً «هناك» نتيجة لذلك الازدواج الذي تستقر فيه، أعني أنها تكون في تلك الحالة «العامة» public للوجود بالاشتراك حيث تستأثر باهتمامها أكثر الألفاظ تداولاً وأشد أنواع الفضول إمعاناً في الحذق: **إنها دائماً هناك حيث يحدث كل شيء في الحياة اليومية وإن يكن ـ في الحقيقة ـ لا يحدث شيء**[٢].

٦ ـ هذه السمات الثلاث التي تميز «وجود ـ الآنية ـ هناك» تحدد كيفية أساسية للوجود هي ما نسميه بالسقوط (Verfallen) ؛ ولكن، ليس من المناسب أن نعطي لهذه الكلمة معنى سلبياً، كأن الحياة اليومية انعدام للوجود، إذ الواقع أن لها إيجابية أكيدة تتألف بالنسبة إلى الآنيّة، من أنها تكون ـ إذا صح هذا التعبير ـ مستغرقة في العالم والوجود الجماعي L'etre communautaire ، وهذا بلا شك ضرب من عدم الوجود، ولكن بمعنى عدم الوجود باعتبار ألا يكون المرء ذاته n'ètre pas - soi . **وهنا تصبح الآنية ـ بصورة إيجابية ـ شيئاً آخر غير ذاتها**.

ومن ناحية أخرى، ينبغي ألا يُفْهَم السقوط على أنه انحدار من حالة بدائية أو (أصلية) أسمى وأطهر؛ فليس لدينا عن مثل هذا السقوط (الخطيئة الأولى) أية تجربة من ناحية الوجود الجزئي ontique فحسب، بل أكثر من ذلك، لا نملك عنه من الناحية الوجودية العامة (الأنطولوجية) أية فكرة تسمح لنا بأن نجعل له معنى ما[٣] والواقع. إن السقوط تحديد وجودي

---

(١) الوجود والزمان، ص ١٧٠ ـ ١٧٣.
(٢) الوجود والزمان، ص ١٧٣ ـ ١٧٥.
(٣) الوجود والزمان، ص ١٧٩ ـ ١٨٠ وص ٦ : ٣، حاشية ١. يوضح هيدجر أن التحليل الوجودي للشعور

للآنية نفسها التي من حيث أنها ينبغي أن تسقط، قد سقطت فعلاً.

وأخيراً، فقد يكون من الخطأ، في فهم التركيب الأنطولوجي للآنية، أن نأخذ حالة السقوط على أنها مرحلة يمكن اجتيازها بفضل تقدم الحضارة. وليس من شك أن صوراً أخرى للمدينة يمكن أن تعدل من مظاهر الوجود (الزائف) تعديلاً كبيراً. **غير أن هذا الوجود الزائف يظل دائماً إمكانية أساسية للآنية**: فهو جزء مكون للوجود ـ في ـ العالم، ولا يستطيع الإنسان أن يتخلص منه، إلا إذا استطاع أن يقفز فوق ظله[1].

نستطيع أن نلخص الحالة الزائفة للآنية في أنها حالة عزل (اغتراب) aliénation (Entfremdung) لا بمعنى أن تنتزع الآنية من ذاتها، ولكن بمعنى أنها فقدت إمكانياتها الخاصة. ولكن هذه الحالة نفسها لا تتألف من الانتقال إلى وجود آخر غير ذاتها، ما دامت الآنية تحقق على هذا النحو كيفية ممكنة لوجودها. **والآنية تتحرك بأكملها داخل نفسها**. لكن حركة السقوط التي أسميناها عزلاً تظل محجوبة عنها، بل من الممكن أن تظهر لها على هيئة سبيل يوصل إلى حياة أعلى، حياة متعينة تماماً، واقعية إلى أقصى حد. وعلى العكس من ذلك، لا يكون الوجود الأصيل وثبة إلى عالم خارج من عالم الآنية اليومي، وإنما هو ضرب آخر من السلوك في ذلك العالم لإدراكه.

فلنلاحظ أخيراً أن السقوط لا يكون أبداً «أمراً واقعاً» fait accompli بل إنه لا يكون أبداً حالة توازن. إنه أشبه بدوامة لا يزال «الناس» يغوصون فيها ما داموا على ما هم عليه، وذلك كلما خرج المرء من ذاته وسعى في هوج متزايد إلى ملء «عدمه» الشخصي بتشتت أكمل في الابتذال اليومي.

هذا التحليل للآنية الزائفة يزودنا بالأساس الظاهري الذي لا بد لنا أن نقيم عليه التفسير التركيبي interprétation synthétique لوجود الآنية باعتبارها هماً souci (sorge)[2].

(٤)
الهم باعتباره وجوداً للآنية

استطعنا بواسطة التحليلات السابقة «للوجود في ـ العالم» ـ أن ندرك هذا الوجود على

بالذنب لا يحمل في طيانه تأييداً ولا دحضاً لفكرة وقوع خطيئة أولى. وإذا شئنا الدقة، لم نستطع أن نقول إن أنطولوجيا الآنية أو الذات تترك مجالاً لإمكان ذلك، فهي لا «تعرف» شيئاً على الإطلاق من الناحية الفلسفية عن الخطيئة الأولى.

(١) يذهب هيدجر إلى أن الآنية تبدأ دائماً بالوجود الزائف. والتصميم يولد على نحو ما داخل التشتت والسقوط على أنه نداء الحياة بمنأى عن سيطرة «الناس».

(٢) الوجود والزمان ص ١٧٥ ـ ١٨٠.

أنه تركيب أصلي، وعلى أنه كل واحد. ولكننا رأينا في الوقت نفسه أن هذا التركيب يمكن أن ينطوي على جوانب متعددة. وهذا يؤدي بنا إلى أن نتساءل: كيف نميز - من وجهة نظر أنطولوجية - هذا التركيب المتعين للآنية باعتباره كلاً غير متنوع totalité indifférenciée ؟ لكن هذه المشكلة لا يمكن أن تحل عن طريق تركيب للنتائج التي حصلنا عليها حتى الآن، إذ أننا لم نحلل غير كيفية الوجود الزائف للآنية، وفضلاً عن ذلك فإن مسألة الطابع الأنطولوجي الأساسي للآنية تختلف في جوهرها عن مسألة وجود الآنية اليومي. ولا نستطيع من جهة أخرى أن نطمح إلى استنباطها من فكرة خالصة عن الإنسان، مما يعود بنا إلى عالم المجردات الذي استبعدناه منذ البداية. فيبقى أن نبحث عما إذا كان من الممكن أن نكتشف في الآنية نفسها ظاهرة تميط اللثام عن صميم وجودها وأبعد أغواره.. ظاهرة تقدم لنا آنية مبسطة إلى درجة غير عادية، أو بتعبير آخر آنية عارية تماماً.

وسنرى أن هذه الظاهرة الكاشفة لتركيب الآنية - إذا أدركت في كليتها - هي القلق (angst). والواقع أن القلق يعبر عن أعمق شعور للآنية، الشعور الذي هو مبدأ المشاعر الأخرى جميعاً، ومنبعها (الإرادة، التمني، الرغبة، الميل، الدافع)، ولكنه يبقى - في العادة - محجباً أو كامناً حت مظاهر الهم[1].

ونبدأ من التحليل العيني للسقوط[2]. وقد بدا لنا هذا السقوط **أنه هروب للآنية أمام نفسها باعتبارها قدرة على أن تكون ذاتها (selbst)**. فكيف نفسر هذا الهروب؟ لقد درسنا فيما سبق ظاهرة الخوف، ورأينا أنها تتميز برد فعل من التراجع أمام الموضوع الذي يهدد. فهل يمكن أن يرد هروب الذات أمام نفسها إلى التراجع أمام الشيء المخيف؟ يبدو أن الأمر على خلاف ذلك، لأن الخوف يتعلق دائماً بموضوع محدد، هو هذا الشيء أو ذاك. أما القلق، فعلى العكس من ذلك - لا يبدو قط راجعاً إلى موضوع محدد، هو يفترض وجود خطر يتهددنا، بيد أن هذا الخطر لا يوجد في «أي مكان». وعبارة «عدم الوجود في أي مكان» ليس معناها «لا شيء» وإنما معناها استبعاد كل تعين في هذا الشيء أو ذاك فحسب. والواقع أن العالم بوصفه كذلك على نحو مباشر هو الشيء الذي تقلق أمامه الآنية.

ولكن ليس معنى هذا أننا في القلق ندرك دنيوية العالم إدراكاً صريحاً باعتبار أنها الواقع الذي يهددنا. إذ الواقع أن فكرة هذه الدنيوية mondanité منطوية في عدم تعين الخطر الذي ترتعد أمامه الآنية، وفي انتفاء الاهتمام الذي يشمل الأشياء جميعاً: **وكأن العالم المحيط بنا قد انهار**. ولهذا فإن القلق يعود بالآنية إلى وجودها - في - العالم. وهو يعزلها أمام نفسها، اويجعلها تشعر بهذه العزلة شعوراً قوياً إلى أقصى حد؛ وهذه هي «الأنا وحدية الوجودية»

---

(١) الوجود والزمان، ص ١٨٠ - ١٨٤.

(٢) الوجود والزمان، ص ١٨٤ - ١٩١.

solipsisme existentialiste التي هي الصورة الأساسية للشعور بالموقف الأصلي.

وهذه الحال تكون بحيث تبدو معها الثرثرة اليومية عبثاً لا غناء فيه إطلاقاً. ففيها تتلاشى كافة الدعائم التي تستند إليها الحياة اليومية، وتسود العزلة، وتعاني الآنية شعوراً غامضاً ثقيل الوطأة بأنها في غربة عميقة، وبقلة الأمن في عالم لم تعد تشعر فيه الآنية بأنها «في دارها»... في عالم الابتذال اليومي. وهي - حين تطرد من هذا الوسط المحيط الذي فيه كانت هناك طمأنينة مصطنعة تحجب عنها حالتها الأساسية - تعاني وجودها على أنه **إرغام لها على حرية** لا بد لها فيها من أن تختار، وتشعر أنها مسؤولة عن نفسها مسؤولية لا مهرب منها.

والقلق نادر[١]، بيد أن هذه الندرة نفسها - إذا وضعنا في اعتبارنا أن «الناس» يتدخلون باستمرار للقضاء عليه - دليل واضح على طابعه الأساسي. أما إذا ترك القلق وشأنه، فإنه ينزع إلى انتشال الآنية من سقوطها، وإلى ارغامها على الاختيار بين الوجود الأصيل والوجود الزائف[٢].

٢ - أثبتنا أن القلق هو الشعور الأساسي للوجود - في - العالم، وأنه ينبثق هو نفسه من

---

(١) الوجود والزمان ص١٩٠.. ويضيف هيدجر أن القلق قد أسيء فهمه في كثير من الأحيان عند أولئك الذين ميزوه باعتبار أنه ظاهرة قائمة بذاتها. فهو عند القديس أغسطين ولوثر يرتبط بالخطيئة، وهو لا يحتفظ حينذاك إلا بطابع عرضي، إذ يكون ظاهرة نفسية محضة تزول بالعفو عن الخاطىء. أما كيركجود الذي توغل إلى أبعد من ذلك في تحليل القلق، فإنه يظل هو أيضاً في المستوى النفساني دون أن يفهم أن المشكلة أنطولوجية وأنها تتعلق بتركيب الوجود نفسه.

(٢) راجع كتاب «ما الميتافيزيقا؟» (فرانكفورت - ١٩٣٠) وفيه يتناول هيدجر تحليل القلق من زاوية تعتبر مكملة لما ورد عنها في الوجود والزمان. ويبدأ «هيدجر» من فكرة «العدم» كما تتكشف في القلق. وهذا العدم «لا شيء»، ولكن على نحو يملك معه إيجابية معينة. فلدينا عنه في القلق وبواسطته - على أي حال، تجربة أساسية (ص ٢٩) وهذه التجربة - كما رأينا - هي تجربة الخطر الذي يتهددنا دون أن نستطيع تحديد مصدره على الإطلاق. وهي تحدث «انزلاقاً» للموجود بأسره، ونحن معه. وهكذا يتكشف لنا العدم بغتة (ص ٣٠ - ٣٢) ولكن ما معنى هذا العدم؟ من الجلي أن الموجود لا «يعدم» بواسطة القلق. إن ما يعدم وما ينزلق إلى العدم هو معقولية الوجود، ونظام الأشياء وتركيبها ومعناها وقيمتها. ويبدو وكأن كل شيء ينهار في فوضى لا توصف، بحيث لا ينبغي أن نفكر هنا في فعل إيجابي من الإعدام anéantissement أو في ظهور للعدم: فالعدم يعدم نفسه (ص ٣٤) وعن هذا، ينبثق التحقق الأصلي «للموجود الخام» l'eistant brut ويكون الموجود، ولا يكون لا شيء - وعبارة «لا يكون لا شيء» لا تفسر شيئاً، ولكنها تبرز الغيرة الخالصة للوجود الخام الذي لا هو هذا ولا هو ذاك، عدم لوجود ليس «لا شيء» بالمعنى المطلق، عدم لا معقول غير قابل للوصف، غريب، ومقزز لدرجة الغثيان. على أنه يجب أن نضيف إلى ذلك أن تجربة عدم الوّجود وعدم القيم هذه لا تكون ممكنة إلا لأن الآنية هي مبدأ الوجود والقيمة ومصدرهما. وهي - بوصفها كذلك - الشرط الأولى للدهشة (وهي مظهر العهد)، وبها يساق الإنسان إلى وضع أسئلة، والبحث عن الأسباب أو الأسس، بل وأعمق من ذلك - تدفعه إلى أن يضع نفسه موضع التساؤل. وعلى هذا النحو تثير السؤال الأساسي في الميتافيزيقا، ألا وهو: «لماذا كان ثم وجود، ولم يكن عدم»؟ (ص ٤٢ - ٤٤).

أن الآنية تشعر بأنها «ملقاة ـ هناك»، وبأنها مرغمة على الاختيار بين شكلين متعارضين للوجود. غير أن هذه التحديدات الأنطولوجية ليست عناصر في كلٍّ واحد، يمكن أن ينقص منها هذا العنصر أو ذاك، وإنما تؤلف ـ على نحو عضوي ـ تركيباً أصيلاً يكشف لنا عما تتكون منه الكلية غير المتنوعة totalité indifférenciée للآنية، وطبيعتها الأنطولوجية. والمسألة كلها تتعلق إذن ببيان ما تتميز به هذه الوحدة. ونحن نقوم بهذا التمييز حين نقول إن وجود الآنية هم souci (Sorge) وأنه باعتباره كذلك ينطوي على عناصر ثلاثة: الوجود المقدم - L'être - en avant أو الوجود (Das sich - vorweg - sein) ـ حصول الوجود في العالم فعلاً L'être déja dans - le - monde أو فعلية الوجود (Das - sich - vorweg - schon - sein) = Facticité Faktizität ـ الوجود الملقى هناك l'être - jeté - là (Das - Sein - bei) أو السقوط (Verfallen) decheánce[1].

والواقع أن وجود الآنية يبدو **كأنه أمام نفسه دائماً** en avant de lui - mfme لا من حيث أنه على علاقة بالموجودات الأخرى، ولكن من حيث أنه قدرة على أن يكون (Sein - Können) أي مسؤول عن وجوده الذي هو عليه باعتبار أنه قد «ألقي ـ فعلاً ـ في ـ عالم» être déja - jeté - dans un monde . فالوجود واقعة أولية، وفي اللحظة التي أسأل نفسي عنها أكون موجوداً بالفعل، بكل ما يتضمنه هذا بالنسبة إليَّ من ضرورة إسقاط نفسي أمامي، أي أن أكون «مهموماً» بهذا الأمر أو ذاك «souci de» . **فالهم إذن باعتباره استباقاً للذات ـ ليس سلوكاً جزئياً عرضياً للآنية بالنسبة إلى نفسها، وإنما هو يحدد تحديداً وافياً تعينات الوجود جميعاً، بكل ما فيها من وحدة عميقة.** فعندما يقول المرء ليس «عندي» هم، أو لو أن عندي هما، وإذا كنت أريد، وأشتهي أو أنفر، فإن ذلك كله نتيجة. . لأنني أنا الهم je suis souci من حيث أنني موجود[2].

٣ ـ نستطيع الآن أن نقترح حلاً «لمشكلة ـ الحقيقة» Problème de la vérité . فلقد ربطت الفلسفة دائماً الحقيقة بالوجود، وبالتالي ردت مشكلة الحقيقة إلى المشكلة الأساسية في الأنطولوجيا بحيث لا يمكن أن يكتب تاريخ لمفهوم الحقيقة إلا بالرجوع إلى تاريخ الأنطولوجيا. والواقع أنه من الجلي أن فكرة الحقيقة تستدعي تصوراً معيناً لتركيب الوجود، وإنها لا تتضح من مجرد تحليل للذات بما هي ذات، ما دامت كل حقيقة تتمثل بالنسبة إلى الموضوع نفسه، من حيث أنه يتميز عن الذات ويتعارض معها. والتأكيدات الأساسية في هذا الاتجاه تأتي من «أرسطو»، ونجدها حتى عند «كانت». ويؤكد هؤلاء الفلاسفة من ناحية أن

---

(١) الوجود والزمان ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٢) الوجود والزمان ص ١٨٠ ـ ١٩٦. رأينا أن «الهم» لا يقتصر على أنه اهتمام مصحوب بشيء من القلق، وإنما هو أيضاً أن يكون الإنسان منشغلاً أو مهتماً Prendre soin أو «مهموماً» (وهذا أفضل في بيان معنى Sorgen بالألمانية).

«محل» الحقيقة هو الحكم le jugement ، وأن ماهية الحقيقة من جهة أخرى هي في موافقة الحكم لموضوعه. فلنتناول إذن هذين التوكيدين لنحكم على قيمتهما من وجهة نظر أنطولوجيا الوجود l'ontologie existentiale .

نلاحظ أولاً أن مطابقة الحكم للموضوع تترتب على أن الشيء يعطى للمعرفة «كما هو» telle quelle est ، فالمطابقة إمكـان مـن علاقة من نوع «كمـا». . tel que . والسؤال الآن هو أن نعرف كيف تكون هذه العلاقة ممكنة بين العقل intelluctus والأشياء res ؟ أعني بين الوجود المثالي المتصور، والوجود المتعين في واقعـه الأنطولـوجي. بيد أنه من الـواضح أن وضع هذا السؤال قد جاء سيئاً، لأنه يقتضي من العارف ـ لكي يحصل على الحقيقـة ـ أن يقارن ويسير بل يعبر الهوة التي تفصل بين المـوضوع المتصـور والموضـوع الواقعي، كـأن الموضوع الواقعي يمكن أن يدرك على نحو غير طريقة المفهومات[1]. والواقع أن **الحقيقـة تبدو لنا بالأحرى كأنها كشف(ent - deckung) عن المتعين الموجود كما هو في ذاته**. فأنا أؤكد أن الموضوع يبدو أو يتجلى كما هو. والواقع أن الحقيقة تنحصر تماماً في هذا التحقق للموضوع في وجـوده. فليس لها إذن على الإطـلاق التـركيب الـذي يتسم بـه التـطابق بين المعـرفـة والموضوع إذا فهم على أنه تطابق بين الذات والموضوع. وإنما ينحصر تركيبها الأنطولوجي في كيفية الوجود التي تتطلع إلى الكشف dé - couvrir عن الموجود المتعين ذاته[2].

فالحكم لا يكون إذن ممكناً إلا إذا توفر شرط أوّليّ وهو أن يكون الموضوع الموجود في متناول الإدراك فعلاً، وهذا يقتضي ـ كما يحدد هيدجر في موضوع آخر[3] ـ أن تكون للموجود قـابليـة للتحقق سـابقـة على الكـلام عنـه Manifestabilité Antéprédicative (أو الحقيقــة المتعينة). بيد أن هذا نفسه لا يمكن تصوره أنطولوجياً إلا على أساس الوجود ـ في ـ العالم، ما دامت فكرة الحقيقة تنبني على أن الآنية قادرة على الكشف، وفي الوقت نفسه أن الموجود الحقيقي قـابل لأن يكتشف Découvrable . وليست هـذه مجرد تعـريفات إسمية، ولكنهـا معطيات يقينية للتحليل الأنطولوجي، وذلك أن فعل الكشف كيفية من كيفيات الوجود ـ في ـ العالم[4].

---

(١) هذا النقص لا ينصب على وجهة النظر الأرسطية التي تفترض أن الموضوع الواقعي حاضر أنطولـوجياً في الحاسة التي تدركه. فالمقارنة التي تقتضيها «المطابقة» التي تحـدد المعرفـة المنطقيـة تكون هنـا بين التصور أو الفكرة، وبين الصورة التي هي تعبير عن الواقعي نفسه.

(٢) ويقول «هيدجر» (الوجود والزمان ص ٢١٢): إن هذا ما فطن إليه اليونانيون حين أطلقوا على الظاهرة الأصلية للحقيقة كلمة ἀ-ληθεια (الحقيقة) أي كون الشيء لم يعد محتجباً n'étre pa caché . وحقيقة «اللوغوس» هي إذن بالنسبة إليهم التجلي ἀπόφανσις أي كشف، أو ارتفاع الحجاب dévoilement .

(٣) ماهية الأساس Vom Wesen des Grundes (هال ـ الطبعة الأولى ١٩٢٩ ص ٥٥).

(٤) يقول هيدجر (الوجود والزمان ص ٢٢٠): إن الحقيقة ليست شيئاً سوى هذا الفعل الكاشف الذي تقوم به

وهذه الكيفية في «أن يكون المرء ذاته» تعبر ـ من حيث الأساس، عن حقيقة الوجود Vérité de l'existence والواقع أن المعقولية ومعنى الموجود ـ الداخل ـ في العالم ينشآن عن هذه الكيفية. كما أن الآنية لا تدرك نفسها في حقيقتها إلا بما يمكن أن نسميه «صدمة الرجوع» Choc en retour للموضوعات التي كونتها أثناء كشفها لها، بحيث يكون هناك **نوع من المساواة الضرورية بين حقيقة الأشياء وحقيقة الآنية**: والواقع أنها «حقيقة» واحدة بعينها هنا وهناك. فلا يكون ثمة وجود être ـ ولا نقول موجود existant ـ إلا إذا كان ثمة حقيقة، ولا وجود للحقيقة إلا إذا كانت هناك آنية: فكل حقيقة تنسب إلى الآنية[1].

ومن الحق أيضاً أن الآنية يمكن أن تستقر في «اللا ـ حقيقة»، وهذا يحدث بتأثير السقوط؛ إذ يظهر الموجود جيداً بالنسبة للآنية، ولكن وفقاً لكيفية المظهر apparence . وكل ما تم اكتشافه من قبل، يغوص من جديد في ظلام الليل: فقد اختارت الآنية الحياة الزائفة[2].

الآنية، ولا يوجد شيء خارج ذلك لكي نفسره. وبهذا يستبعد هيدجر من حيث الشكل كل محاولة لربط الحقيقة بالله باعتبار أنه أساسها الأول وينبوعها الأول. ولا توجد ـ في نظره ـ «حقيقة أنطولوجية» بالمعنى الذي يفهم به الاسكلائيون أن المعقولية أساسية للوجود (راجع كتابنا عن: الحدس العقلي ومشكلة الميتافيزيقا، باريس، بوشن، ص ٦٩ ـ ٨٠): وإنما تتألف الحقيقة من فعل الكشف وحده، ومن انتزاع الموجود الواقعي (الموجود الغفل) من الليل الذي هو مغمور فيه. والإنسان بفعله الكاشف يخلق هو نفسه المعقوليةالتي لا تملكها الموجودات الخام في ذاتها، على أي نحو كان.

(١) يعلن «هيدجر» (الوجود والزمان ص ٢٢٧) أن مشكلة «الحقائق الأزلية» لا يمكن أن تحل إلا على أساس برهان يثبت أن الآنية موجودة منذ الأزل وستوجد إلى الأبد. وما دام يعوزنا هذا البرهان، فلن تكون «الحقائق السرمدية» غير تأكيد خيالي، لا يمكن أن يتحول إلى توكيد له ما يبرره لمجرد أن الفلاسفة ـ بوجه عام ـ قد «آمنوا به».

(٢) الوجود والزمان ص ٢٢٦ ـ تناول هيدجر مشكلة الحقيقة مرة أخرى في دراسة له عن «ماهية الحقيقة» Vom Wesen des Waherheit نشرت سنة ١٩٤٣. (مثيتوريو كلوسترمان فرلاج ـ فرانكفورت على المين ـ مكونة من ٣٢ صفحة) وهي عبارة عن محاضرة ألقاها هيدجر عدة مرات بين عامي ١٩٣٠ و ١٩٣٢. وهذه الدراسة تعدل مذهبه في «الوجود والزمان» تعديلاً عميقاً (ويمكن أن تبرر لماذا عدل هيدجر عن طبع الجزء الثاني من كتابه الكبير). ومن العسير أن نلخص في بضع كلمات موقف هيدجر الجديد. ولكننا نستطيع أن نقول على كل حال إن أساس تفكيره هو فكرة أن الحقيقة هي أن الكشف والمنكشف شيء واحد. ويستنبط هيدجر من ذلك أن «**ماهية الحقيقة هي الحرية**» لأنها فعل ترك laisser - être الموجود بواسطة عملية الكشف. ولكنه يضيف إلى ذلك أن هذا الكشف مصحوب دائماً وبالضرورة بعملية احتجاب جديد revoilement (أو عملية إخفاء dissimulation)). ووجود الآنية في الحقيقة أحرى بأن يكون حاجباً ومخفياً من أن يكون كاشفاً ورافعاً للحجاب. والواقع أن الكشف عن الجزئيات التي تكون الآنية على علاقة بها ـ يخفي «في الوقت نفسه» الموجود باعتباره «كلية» totalité ، بحيث يكون الكشف في «الوقت نفسه» إخفاء: فهو يولد الخطأ(Irre) . ومن ثم، كانت الآنية في وقت واحد استبصاراً ووهماً، حقيقة ولا حقيقة، وماهيتها غموض وسر. واللاحقيقة تنبثق من ماهية الحقيقة نفسها. ولكن أسوأ ما في الأمر، أن هذا التخفي يخفي نفسه: ذلك أن سر الآنية ـ في حالة تجاهله ـ يسمم منابع الحقيقة نفسها. وهكذا يتحرك الانسان التاريخيl'homme historique في ظلمات تحيط به من كل جانب.

ويضيف هيدجر أنه إذا لم تكن ثمة حقيقة إلا إذا وجدت الآنية، وبما أن كل حقيقة تكون بالنسبة إلى وجود الآنية، فإنه لا يلزم عن ذلك أن كل حقيقة تكون «ذاتية» ـ وهذا على الأقل. إذا فهمنا من كلمة ذاتية أنها نتيجة إرادة اعتباطية من الذات. **فالحقيقة باعتبارها كشفاً هي كيفية لوجود الآنية** وهي تفلت ـ باعتبارها كذلك ـ من نزوات الآنية من حيث أنها تنتج عن تركيب يميز الآنية تمييزاً بوجه عام. هناك إذن «حقيقة كلية» أو ـ إن شئنا الدقة ـ هناك «قيمة كلية» للحقيقة. وبالتالي، لا يمكن أن تكون هناك أية نزعة شكية. فهناك حقيقة بالضرورة، بحكم أننا من حيث وجودنا وفقاً لكيفية وجود الآنية، نكون في الحقيقة. فإذا كان من الواجب أن «نفترض» وجود حقيقة، فذلك لأن الآنية من حيث أنها موجودة ـ تكون مقتنعة فعلاً بقدرتها على معرفة الحقيقة، **والمعرفة بالنسبة إليها هي أن تصنعها من طريق وجودها**: إنها «تفرزها» بطبيعتها على نحو ما. وكما أننا لا نستطيع أن نقبل «حقائق أزلية»، فكذلك لا نستطيع أن نتصور وجود متشكك حقيقي، من لحم وعظم[1].

كيف نتجنب الخطأ إذن؟ بالفلسفة. والفلسفة باعتبارها نظرة مرتدة من الظلمات التي يغرق فيها الإنسان صوب سر الآنية التي تفسر هذه الظلمات ـ تخلصنا بأن تكشف لنا عن الخطأ في حقيقته (أي في ضرورته). ولكن قد نتساءل إذا كانت الآنية «وجوداً يخفي» من حيث إنها كاشفة dé - voilant، وإذا كانت سراً، وسراً لا يسبر غوره، وهوة من الغموض والوهم، فهل تحتفظ «حقيقة» الآنية بأي معنى؟ إن الحقيقة هي الخطأ، والخطأ هو الحقيقة ما دام الكشف هو التخفي، والتخفي هو الكشف (من حيث أنه يخفي التخفي) ويتمشى هيدجر مع هذه النتائج، فيذهب إلى أن تكون حكمة الإنسان النهائية هي «التسليم بالوهم» accepter l'illusion، أي الاعتراف بما هو كائن، أي بالاستحالة التي يجد الإنسان فيها نفسه إذا اكتشف الحقيقة التي يسعى إليها دون كلل على الرغم من كل ذلك.

(تلقينا أثناء تصحيح بروفات هذا الكتاب الترجمة الفرنسية التي نشرها أ. دي فيلنس وف. بيمل لوفان نويفلارتس سنة ١٩٤٨ لكتاب ماهية الحقيقة تسبقه مقدمة توضح هذا النص الصعب توضيحاً رائعاً).

(١) الوجود والزمان ص ٢٠٠ ـ ٢٣٠ ـ ليس من شك في أن النزعة الشكية أشد تخويفاً مما يتصور هيدجر. ففي هذه الكنتية الجديدة، التي تؤلف فيها الآنية ـ بالقائها نحو الخارج نوراً هو نفسها (الوجود والزمان ص ١٣٣) (es selbst die Lichtung ist) المعقولية ووجود الأشياء (أي وجود الموجودات الخام أو الموجودات في ذاتها) ـ في هذه الكنتية الجديدة نستطيع أن نتساءل ما هو البرهان أو الأساس الذي يبرر القيمة الكلية التي نجعلها للحقيقة؟ إن هيدجر يلجأ هنا إلى التركيب الكلي للآنية؛ غير أن الحلقة المفرغة هنا تعشي الأبصار: ذلك أن تركيب الآنية ليس هو نفسه إلا كشفاً للآنية، أي أنه مؤلف بواسطة نفسه على اعتبار أنه حقيقة كلية. وهذا نفسه هو موضع السؤال! ـ ومن جهة أخرى ـ إذا كانت الآنية «تفرز» الحقيقة كما تفرز الكبد الصفراء، فإن النزعة الشكية تجد مجالها هنا، ما دام هذا هو توكيدها الأساسي وفقاً لصيغة بروتاغوراس التي تقول: «إن ما هو حق ليس سوى نتيجة لحتمية نفسية، ولا يترجم في الواقع إلا احتياجات ذاتية صرف».

(٥)
الوجود ـ للموت

١ ـ ما هي النتائج التي حصلنا عليها حتى الآن، وما هي النتائج التي علينا أن نبحث عنها بعد؟ لقد أوضحنا التركيب الأساسي للوجود ـ في ـ العالم الذي تتجلى لنا كليته التي لا تنوع فيها (غير المتمايزة) على صورة «الهم»: فالآنية هي **قدرة على الوجود، وهي في وجودها ذاته، نتساءل عن وجودها**. وما علينا أن نبحث عنه هو معنى الوجود بوجه عام. والتحليل الوجودي للآنية ـ كما تتبعناه ـ لا يستطيع الادعاء بأنه يزودنا بتفسير أنطولوجي لما في الوجود من عنصر أصيل أولي، لأنه لم يقدم لنا بعد «وحدة» التركيب الكلي للموجود. ووحدة الكل هذه هي التي يجب أن نفسرها الآن. وسنرى أننا بفكرة الموت نستطيع أن نصل إلى هذا التفسير[١].

لقد بين لنا تحليل الآنية باعتبارها «هماً» أن الآنية عدم تحقق مستمر perpetuel inachèvement ، فكيف نستطيع إذن أن نطمع في إدراكها في جملتها، ما دامت هذه الجملة لا تتحقق أبداً؟ ومن الحق أننا نستطيع الإدعاء بأن الموت بلوغ التمام: فهو من الناحية الأنطولوجية إمكانية الآنية التي يكون فيها وجود الآنية ـ في كليته ـ في الميزان. بيد أن هذا الاكتمال هو في الوقت نفسه دمارها ونهايتها: إذ لا تعود الآنية ـ باعتبارها موجوداً ـ موضوعاً للتجربة[٢]. وقد يقال إننا نستطيع أن نلاحظ موت الآخرين؟ غير أن هذه الملاحظة لا يمكن أن تتم إلا من الخارج، ولن نفهم شيئاً عما يكونه الموت بالنسبة للمحتضر. وحتى إذا كنا نستطيع أن «نعاني» أو «نكابد» موت الغير، فإننا لا نكون قد تقدمنا خطوة واحدة، لأن ذلك لن يكون نفاذاً إلى المعنى الأنطولوجي لموتي «أنا». ومن جهة أخرى لا يمكن الركون إلى استبدال الآنيات (أي إمكان وضع أية آنية في مكان الأخرى) وهو ما يتحقق تحققاً فعالاً على مستوى «الناس» والابتذال اليومي، حيث يمكن أن تحل أية آنية محل الأخرى: هذا الاستبدال يمتنع تماماً في الموت، إذ لا يستطيع أيُّ إنسان أن يحمل عبء موت الغير. و إذا كنت في الحياة اليومية كل الآخرين، فإنني في الموت وحدي فحسب، أو كما يقول بسكال: «نحن نموت وحدنا»: فالموت من حيث هو موت، هو في جوهره موتي أنا وحدي[٣].

---

(١) الوجود والزمان، ص ٢٣١ ـ ٢٣٥.

(٢) الوجود والزمان ص ٢٣٦.

(٣) الوجود والزمان ص ٢٣٧ ـ ٢٤١ ويلاحظ أ. دي فيلنس بحق (المرجع المذكور ص ١٣٨ ـ تعليق ٣) أن في هذه الأقوال غموضاً خطيراً، إذ لا يميز هيدجر بين حصول الموت (الاحتضار le mourir)، وهو ظاهرة وجودية (حادث فردي عيني) وبين الموت la mort وهو نهاية كل وجود، وهنا يلتبس مرة أخرى المجالان الوجودي العام (الأنطولوجي) والوجودي الجزئي (ontique) .

فهل نتخلى عن إدراك ماهية ظاهرة الموت؟ قبل أن نعتزم ذلك، لنتناول تحليل فكرة الاكتمال وعدم الاكتمال في صلتها بفكرة الكلية la totalité . فما معنى اكتمال الآنية؟ نستطيع أن نحدده بأنه «ليس بعد» pas encore ، مهلة أو تأجيل: فالآنية «ليست بعد» ما تريد أن تكون، وهذا التركيب يميزها ما دامت موجودة؛ وبلوغ نهايتها هو بالنسبة لهذه «الليس بعد» توقف عن الوجود باعتبارها آنية. وهكذا لا يمكن أن نقارن عدم اكتمال الآنية بعدم اكتمال بعض الأشياء التي ليست ناقصة إلا لأنها لم تستجمع كل العناصر التي تكتمل بها، والتي هي موجودة بالفعل على نحو ما. والواقع أن الأشياء لا تكون «غير تامة» أبداً، فهي تامة دائماً على النحو الذي توجد عليه، وإنما إدراكنا الحسي هو الذي يجعلها «ناقصة» أو كاملة وفقاً لنموذج أو ماهية يتطلع إليها. فالهلال في حد ذاته شيء مكتمل: وأنا وحدي الذي أجعله بدراً مؤجلاً (لم يكتمل بعد). والماء الموضوع على النار، بدرجة الحرارة التي يكون عليها، هو في كل لحظة شيء مكتمل ومحدد تماماً: ولكن أنا الذي أريد ماء مغلياً - فإنني أنظر إليه على أنه ماء «لم يصل بعد» إلى السخونة المطلوبة. ولا ينطبق شيء من هذا على الآنية: **ذلك أن عدم اكتمالها داخل في تكوينها حقاً، «والليس بعد» بالنسبة إليها صفة جوهرية لوجودها**. والآنية فرار مستمر صوب إمكانياتها، إنها تجري وراء ممكن ليس شيئاً آخر غير نفسها، وهو باعتباره كذلك، يفلت منها بالضرورة. **إنها كائن ماهيته ألا يستطيع اللحاق بنفسه أبداً**.

فهل نستطيع أن نقارن الآنية في كليتها بنضج الثمرة؟ وهنا أيضاً تكون المقارنة غير صحيحة، ذلك أن الثمرة اكتمال حقاً، ولكنها على أساس الكمال المكتسب، بينما اكتمال الآنية انهيار écroulement لا يمت إلى الكمال بصلة، هذا إذا فهمنا من ذلك استنفاد إمكانياتها الخاصة. نحن نموت ناقصين، كما أننا نموت وحدنا.

وأخيراً، هل يمكن أن يفهم الموت على أنه انقطاع الآنية؟ نحن نقول إن المطر «انقطع» عندما يختفي، ونقول إن الطريق انقطع حينما لا يعود موجوداً بوصفه طريقاً، وإن الخبر قد «انتهى» حين نستهلكه كله، وأن الطلاء قد «انتهى»، حين يكون الجدار مهيأ، ولا شيء من هذه التعبيرات يصلح لموت الآنية؛ لأنه إذا ماتت الآنية فإنها لا تكون مكتملة بمعنى الكمال، كما أنها لا تختفي مجرد اختفاء، ولا تصبح مهيأة. والواقع أن الآنية باعارها «ليس بعد» من حيث الجوهر ما إن توجد حتى تكون «بالفعل» في نهايتها. فوجودها وجود لفناء Sein - Sum - Ende ومنذ أن يولد الإنسان يكون بالفعل في شيخوخة الموت. الموت إذن ليس توقفاً للوجود cessation . والآنية لا تتوقف عن الوجود نتيجة لحدث أو حادث خارجي؛ وإنما الموت بالنسبة لها طريقة للوجود تؤثر فيها منذ أن توجد[1].

---

(١) الوجود والزمان، ص ٢٤١ - ٢٤٦.

والموت إمكانية تحملها الآنية بوصفها تحديداً لما لها من قدرة على الوجود تتسم بأنها شخصية إلى أبعد حد. والناس يهربون من قلق الموت هروباً جماعياً وذلك بإحالته من ناحية إلى مجرد حقيقة إحصائية، أو يقين تجريبي، تاركين مصيري الشخصي مبهماً دون تحديد، أو برده إلى اليقين بأن كل نفس ذائقة الموت، وكأن الموت يهم كل الناس ولا يهم أحداً بالذات. **ويصبح الموت بالنسبة إلى الثرثرة اليومية حالة عرضية بغيضة**. ويكون الاهتمام متعلقاً دائماً باخفاء الوجود ـ للموت الذي هو أنا: وعلى هذا النحو نعزي المحتضرين باخفاء قرب وقوع الموت (والواقع أن المعزين هم الذين يحاولون أن يدخلوا الطمأنينة على نفوسهم). والناس يهربون من الموت، إذ يستبعدون فكرة الموت على أنها فكرة مثبطة للعزيمة، وذلك لافتقارهم إلى الشجاعة الضرورية لمواجهة القلق الذي تثيره هذه الفكرة[1].

وهذا القلق لا يمكن أن يأخذ بخناق الإنسان منذ أن يضع نفسه أمام الموت باعتباره مكوناً لإمكانيته التي هي شخصية في صميمها والتي لا يمكن أن يحل غيرها محلها. **وهذه الإمكانية ليست في الواقع سوى الاستحالة الممكنة للوجود بوجه عام**. ولا يتعلق الأمر هنا بيقين تجريبي من ذلك الطراز الذي يمكن التعبير عنه في هذه الصورة: من المؤكد أن «ال» موت سيأتي، وإنما يتعلق بضرورة ميتافيزيقية هي في وقت واحد أكثر الأشياء شخصية وأعمها بالنسبة إلى الآنية. هي ضرورة «لا ضرورة» الوجود، **والافتقار المطلق الذي هو صفة كل وجود** إنساني. **والإنسان في تكوينه هو وجود للموت (Sein - Sum - Tode) في جوهره**. وإذا لم تدرك الآنية ذلك، لم تدرك نفسها. والتفسير الوجودي للواقع الإنساني باعتباره وجوداً للموت هو وحده الذي يسمح للآنية ببلوغ الوجود الأصيل، وبالتالي إلى إنية l'ipséité الوجود الشخصي من حيث أن الموت يأتي دائماً وبالضرورة على أنه موتي أنا[2] **والقلق الذي يتولد** من الموت والعدم هو إذن الذي يشعرني بالفردية إلى أعلى حد[3].

وعلى هذا النحو يكون القلق هو الصورة المميزة للوجود الحقيقي للآنية. فهو الذي يكشف لنا عن وجودنا ويضفي معناه على إمكانياتنا وعلى كلية الآنية، من حيث إن هذه

---

(١) الوجود والزمان، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٥.

(٢) الوجود والزمان، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ ـ ٢٥٠ ـ ٢٦٣.

(٣) لا يتردد سارتر (الوجود والعدم، ص ٦١٧ ـ ٦١٩) في أن يكتب قائلاً إن حجج «هيدجر» عن هذه النقطة تكون دورة من لعبة «الثعلب فات فات». ويقول سارتر: إن هيدجر يبدأ في الواقع بأن يضفي طابع الفردية على موت كل منا بأن يبين له أنه موت «شخص ما» موت «فرد»، أي الشيء الوحيد الذي لا يستطيع أن يتحمله شخص آخر نيابة عني، ولا يلبث بعد ذلك أن يستغل على الفور هذه الفردية الفريدة التي خلعها على الموت ابتداء من الآنية لكي يضفي الفردية على «الآنية» نفسها: وتبلغ الآنية الوجود الحقيقي بأن تلقي بنفسها في حرية صوب إمكانياتها النهائية، وتنتزع بذلك نفسها من الابتذال اليومي لكي تصل إلى وحدة الشخصية التي لا سبيل إلى استبدالها». وها هنا «دور» واضح.

الأخيرة ليست شيئاً سوى إدماج مطلق لكل قدرتنا على الوجود في الإمكانية الأساسية للموت[1].

٢ ـ وليس الوجود ـ للموت ـ في الواقع وفي أغلب الأحيان ـ سوى معطى تجريبي بالنسبة إلى الآنية، والآنية لا تعرف وجودها باعتباره للموت بصفة «خاصة». ولقد رأينا ـ في الواقع ـ أن الابتذال اليومي هو نوع من الهروب أمام الموت. الصدق authenticité يقتضي إذن أن تدرك الأنا نفسها وتتصرف على أساس أنها في صميمها «وجود ـ للموت». ولكن ما معنى هذا بالضبط؟ ما هي الشروط الوجودية لهذه الإمكانية؟ فلنلاحظ أولاً أن الإمكانية لها هنا معنى خاص تماماً، أو بتعبير أدق، معنى فريد. إن تحقيق ممكن ما في مستوى الموضوعات الداخلة في العالم معناه قضاء على إمكانيته، ولكنه يخلق إمكانيات جديدة. و «الإمكانية» ـ بما هي كذلك ـ تظل باقية رغم كل التحقّقات. أما الموت ـ فعلى العكس ـ لا يحقق شيئاً؛ فهو على وجه الدقة إمكانية استحالة كل علاقة جديدة. ويصبح قبول الموت انتظاراً أو «توقعاً» ـ للموت، من حيث إنه إمكانية مكونة ودائمة للوجود ـ للموت. وما الانتحار ـ في الواقع ـ غير صورة أخرى للفرار أمام الموت. **والوجود الأصيل موضوع دائماً أمام الموت باعتباره قريباً، كما أنه يدرك في كل لحظة نتيجة ذلك العبث المطلق لكل تحقق، وبطلان كل ما يمكن أن يوجد بوصفه شيئاً واقعياً**، وشيئاً تتسع «العرضية» الأساسية لوجوده ولكل وجود، أي أنها تنكشف باعتبارها غير مشتملة على أي حد، وغير محتملة لكلمة «أكثر أو أقل»، وتدل حينذاك على الإمكانية اللامتناهية لاستحالة الوجود. وبهذا تذعن الآنية للموت بحسبانه الإمكانية العليا لوجودها الشخصي الحميم، إمكانية محتومة لا مفر منها. وهي (أي الآنية) **تجعل نفسها حرة أمام الموت**، في شعور العدم الذي يشمل الوجود كله[2].

---

(١) الوجود والزمان ص ٢٥٥ ـ ٢٦٠ ـ لا تكاد توجد ضرورة لإبراز الغموض الذي يكتنف هذا المصطلح «الوجود للموت» être - pour - la - mort فالواقع أن كلمة لـ pour يمكن أن تؤخذ بمعنيين مختلفين تمام الاختلاف، وفقاً لاشارتها إلى «حد» أو «غاية». فالإنسان «للموت» pour la mort بهذا المعنى وهو أن الموت هو الحد الضروري للوجود الإنساني؛ ولكن لا يلزم عن ذلك أن الإنسان «للموت» بمعنى أن الوجود الإنساني لا يهدف إلى «غاية» أخرى غير الموت. فالإنسان وجد ليموت، من حيث أن الموت قانون محتوم على الحالة الإنسانية؛ ولكنه «لا يهدف إلى الموت» لأن الموت ليس العلة التامة للوجود الإنساني. ونستطيع أن نقول تحاشياً لهذه اللغة الهيدجرية إلى حد ما ـ إن الموت ليس هو المعنى المطلق الحاسم للوجود. لنقل ـ على الأقل ـ إننا لا نستطيع أن ننتقل من المعنى الأول إلى المعنى الثاني ـ كما يفعل هيدجر ـ أو ـ إذا شئنا ـ من الواقع إلى القانون.

(٢) ينقد سارتر (الوجود والعدم ص ٦١٥ ـ ٦٣٨) بشدة هذه الآراء التي يذهب إليها هيدجر، وهو لا يسلم بأن الواقع الإنساني يمكن أن يعرف بأنه وجود ـ للموت، ويقول: الواقع أنه من المحال عليّ إطلاقاً أن أنتظر الموت على أنه موتي «أنا». ومن الجلي أن الموت ينتسب إلى الحالة الإنسانية، بيد أن موتي لا يمكن ـ ولا يستطيع أن يكون ـ في إمكانياتي. كما لا ينبغي أن ينتسب إلى التركيب الأنطولوجي للوجود لذاته Pour - soi ، وهو يحيل إلى الواقعة العرضية الصرفة لوجود الآخر والعالم، لأنه بغير الآخر يكون ـ في وقت

ولما كانت الآنية حرة من أجل إمكانياتها الخاصة، من حيث أن هذه الإمكانيات داخلة في الإمكانية الأساسية التي هي الوجود للموت، فإنها تستبعد خطر التورط في فهم الوجود على النحو الذي يفهمه الآخرون، بل هي تذهب إلى أبعد من ذلك، فترغم الآخرين على اعتناق تصورها الخاص. **فهي تقبل أن يكون الغير ما يريدون أن يكونوه**. والمعنى الحقيقي للموت يعزل [الإنسان] بكل تأكيد، غير أن الوجود - بالاشتراك جوهري أيضاً بالنسبة إلى الآنية، وهو يقوم على أساس الإمكانية المتاحة لكل شخص لكي يصبح قدرته - على الوجود - كما يفهمها. هذه هي - بإزاء الموت - الحرية التي يخققها القلق، بصورة جوهرية[1].

٣ - إن كل ما قلناه آنفاً فيما يتعلق بوجود الآنية في مجموعه يقع في النطاق الفينومينولوجي. ونحن نعرف أن الوجود - للموت ممكن من الناحية الوجودية. ويبقى أن نعرف هل هو أيضاً حين يكون واعياً بنفسه تمام الوعي؟ - ولهذا لا بد لنا من «شهادة» un témoignage وهذه الشهادة هي وحدها التي تسمح لنا أن نعرف ما إذا كانت الآنية - بفضل ارتباط جوهري بقدرتها الأساسية على الوجود - تلقي بنفسها في الوجود - من - أجل - الموت[2].

نريد إذن أن نحصل على شهادة من وجود أصيل authentique أي شهادة من وجود يمتلك نفسه وينتصر عليها، وينتزع نفسه من السيطرة الأولى «للناس». والرأي الشائع أنه ينبغي أن نطلب هذه الشهادة من «الضمير الأخلاقي» conscience morale . والواقع أن «صوت الضمير» هو التعبير عما في الآنية من عنصر أصيل. فهو ليس واقعة عرضية، ولكنه «يوجد» وفقاً لكيفية وجود الآنية، ويصبح هو وإياها شيئاً واحداً.

ويتبدّى الضمير على هيئة «نداء» appel (Ruf) توجهه الآنية إلى قدرتها - على - الوجود

واحد - اختفاء للوجود لذاته وللعالم، للموضوعي والذاتي. وهو ليس سقوطاً خارج العالم إلا لأن الآخر يجعل هناك عالماً، ومن ثم، **فإن الموت واقعة خالصة ونسبية ولا معقولة بصورة أساسية، لا يمكن أن أنتظرها، وإنما تأتي إلي من الخارج عن طريق المصادفة**، كالميلاد تماماً، وتؤلف هي والميلاد ذلك المعطى الخالص البسيط الذي نسميه «الواقع الجامد» facticité . ونحن نعتقد أن نقد سارتر هنا نقد حاسم ضد هيدجر. فالوجود للموت استحالة ميتافيزيقية، لأن الموت كما أشرنا إليه فيما سبق لا يمكن أن يكون نهاية على أي نحو كان، كما لا يمكن أن يكون حداً أو هدفاً. بيد أن هذا لا يعني أننا نعتنق وجهة نظر سارتر. وليس هذا مكان مناقشتها، وسوف نعود إليها فيما بعد.

(١) الوجود والزمان ص ٢٦٠ - ٢٦٧ . لا يضع هيدجر السؤال الخاص بما وراء الموت ونستطيع أن نقول واثقين إن هذا السؤال ليس له أن يوضع، من وجهة نظر تحليل الوجود - في العالم. ومع ذلك، فلا مفر من أن يلتقي التحليل الفينومينولوجي بهذه الحاجة إلى الخلود التي تبدو أيضاً بمعنى ما، داخلة في تركيب الواقع الإنساني، غير أن هيدجر لا يرى فيها، غير طريقة أخرى «للهروب من وجه الموت».

(٢) يلاحظ أ. دي فيلنس (المرجع المذكور ص ١٥٠ - ١٥١) أن هذه «الشهادة» لا يمكن إلا أن تكون صورة أخرى للنظرية السابقة، كما أن النظرية لا يمكن هي نفسها أن تكون إلا تفسيراً للوقائع.

على أشد صورها ارتباطاً بالشخصية، وإلى مسؤوليتها الخاصة في الوقت نفسه. وقد يتبادر إلى الذهن أن صوت الضمير يخاطر بألا يكون غير صورة أخرى لاستبداد «الناس». غير أن هذا التفسير يصطدم بواقع هو أن نداء الضمير قد يكون أحياناً خروجاً عنيفاً على الخضوع «للناس» والإذعان لهم، ومعارضة تامة لإيحاءاتهم. وينهار الابتذال اليومي في كل مرة يتردد فيها هذا النداء الذي يأتي من بعيد، ويتطلع إلى بعيد.

فمن ذا الذي يوجه إليه النداء؟ من الواضح أنه الآنية نفسها، وعلى نحو **يوجه النداء فيه إلى ما وراء «الأنا ـ الناس»، إلى الذات الحقيقية للآنية**. ويفقد الناس الذين يتجاوزهم هذا النداء كل صنوف المعنى ـ أو على الأقل ـ حين يسمع المنادى عليه هذا النداء كما ينبغي عليه، وحين لا يفسر هذا النداء الموجه إليه على أساس الثرثرة اليومية.

ولكن من ذا الذي يوجه النداء؟ هذا هو السؤال الرئيسي في تفسير ظاهرة الضمير تفسيراً صحيحاً. ونحن نقول إن الضمير ينادي ذات الآنية، عبر «الناس» الذين يتم بهم السقوط. ولكنه يظل ـ من حيث هو كذلك ـ في مجال اللاتعيّن، فهو لا يصرح باسمه أو بموضعه أو بأصله ـ أي لا يكشف عن وجهه. إنه يريد أن يجعل كل تفسير «دنيوي» لصيحته محالاً، ولا يريد أن يكون إلا هذا النداء نفسه. فمن الذي ينادي إذن، إن لم تكن هي الآنية نفسها؟

ولكن، هل الآنية، في هذه الحالة، باعتبارها منادى عليه، شيء آخر غير الآنية باعتبارها منادياً؟ من الواضح أن الآنية لاتنادي نفسها متعمدة. وهذه الصرخة تصدر منها على غير توقع، بل على الرغم منها. ولكنها لا تصدر عن شخص آخر، شخص آخر موجود في العالم. إن الصرخة تتردد من «**أعماق الأنا**»، و«**فوق الأنا**» في الوقت نفسه[1]. وهذا ما يفسر لنا تجسيدها تارة على أنها صوت الله، وتارة أخرى تعد تعبيراً عن قوة غريبة (أي عن المجتمع أو عن القوى البيولوجية للجنس أو الدم). بيد أن هذه التفسيرات لا قيمة لها، لأنها تخفق في تفسير أن النداء هو مني وأنه في «وقت واحد» أجنبي عني. ولكن، لنفترض أن المنادي ليس شيئاً آخر غير الآنية نفسها، آنية لا يسمح لها شيء بأن تحدد هويتها على أنها واقع دنيوي، ولكنها تتجلى في الحزن الذي يميز حالتها الأصلية باعتبارها وجوداً ألقي ـ به ـ في عدم ـ العالم. حينئذٍ يبدو صوتها بالنسبة «إلى الأنا ـ الناس» في الوجود اليومي ـ آتياً من بعيد جداً، وكأنه من أرض أجنبية، مع أن الآنية نفسها هي التي تنادي من أعماق وجودها، بوصفها

(١) هنا نتعرف النغمة الأغسطينية: «Deus intimior intimo meo et superior summomeo» غير أن هيدجر يستبعد الالتجاء إلى الله بوصفه منادياً، حين يؤكد أن النداء لو كان آتياً من الله، لأصبح في هذه الحالة خارجاً تماماً عن الآنية، ومع ذلك، فهذه هي المسألة كلها! فلو كان الضمير يعبر عن أمر يأتي من الله الخالق، فإن الصرخة التي يطلقها تكون «في الوقت نفسه» منه ومن أجله ـ دون أن ينتفي صدورها عن الله.

ضميراً. وصرخة القلق هذه تنـادي الآنية أن تعـود إلى نفسها وإلى إمكـانياتهـا الحقة. وفي الوقت نفسه، يتجلى الضمير على أنه «صرخة الهم» le cri du souci : والمنادى هو الآنية التي تقلق ـ في حالة القطيعة déréliction ـ لأنها ردت إلى معنى حالتها الأصلية، والمنادى عليه هو الآنية المعنية بانتشال نفسها من سقوطها في «الناس»؛ وكأن على الآنية أن تختار بين الوجود الزائف، والوجود الحقيقي، وإمكانية اختيار هذا أو ذاك تضرب بجـذورها في تـركيب الانية الأساسي، الذي يؤلف وجودها باعتبارها «هماً»[1].

٤ ـ وعلى الآنية أن تجيب حين يوجه إليها النداء، أعني أن تختار، وإلا لم يعد للنداء أي معنى. وفي أول الأمر يحدثنا صوت الضمير عن الخطأ والذنب (Schuld) فما معنى ذلك؟ إن معنى أن يكون المرء مذنباً هـو أن يكون المـرء مدينـاً لشخص نتيجة لضـرر ألحقه بهـذا الشخص في ممتلكاته. وأنا مدين «له» بما أنزلته به من خسارة ظلمـاً وعدوانـاً. وأنا مسؤول حياله عن هذا الفقدان، ما دمت أنا السبب فيه. ولكن يجب أن نذهب إلى أبعد من ذلك، وأن نحدد الشعور بالخطأ، لا بالنسبة إلى موضوعه ـ بل من حيث أن «الوجود ـ المذنب» ينبغي أن يفهم على أنه حال لوجود الآنية.

ولهـذا ينبغي أن ترد فكـرة المذنب coupable إلى أشـد ما فيهـا من عنصر صـوري، ومنفصل عن كل صلة بواجب أو قانون يتحمل المذنب بواسطته ـ فقداناً نتيجة للخطأ الـذي ارتكبه. فالوجود لا يعرف شيئاً من هذا النوع. كما رأينا، وليس ذلك لأنه كامل، بل لأنه لا ينتمي إلى مقولة الأشيـاء التي يمكن أن يعوزهـا شيء. ولكن، لما كـانت «حالـة الإثم» la culpabilité تقتضي السلبيـة négativité فمن المناسب أن نـوضح الـطبيعة الـوجوديـة لهـذه السلبية. فليس من الممكن أن تكون هذه الحالة موضوعية خالصة، أو أن تتألف من حرمان الغير من موضوع له الحق فيه: فالسلبية في الغير وليست في المذنب. والواقع، أنه ينبغي أن نقلب المصطلحات المعتـادة، وأن نقول: إن ذنبي لا ينتـج عن نقص في الغير، وإنمـا عن نقص الغير ينتج ذنبي، إذ لم يكن الذنب ممكناً إلا بوجود السلبية فعلاً في نفسي.

فما هي إذن تلك السلبية العميقة التي تتسم بها الآنية، والتي تكون مبـدأ الشر الـذي تقترفه وتكون أساسه؟ نحن نفهم هذه السلبية حين نتذكر أن الآنية في جوهرها «هم»، أي أنها في الواقع، قطيعة، ومشروع، وسقوط. والموجود يعرف نفسه بـاعتباره ملقى ـ في ـ العـالم jeté - dans - le - monde ، فهو ليس شيئاً بالنسبة إلى نفسه، وليست هذه الصفة نتيجة لواقعة مكتملة تأتي وراءه، ولكنها تصاحب وجوده كله على هيئة «هم». **وعلى هذا الأساس توجد الآنية باعتبارها قدرة على الوجودPouvoir être تقع على عاتقها مهمة ومسؤولية اختيار إمكانياتها في حرية.** ومع ذلك فإن هذه الحرية ليست مطلقة: فالآنية من جهة، لا تعطي نفسها الوجود الذي

---

(١) الوجود والزمان، ص ٢٦٧ ـ ٢٨٠.

هي عليه. ومن ناحية أخرى، فإن الإمكانيات المتاحة لها محدودة: إذ لا يتحقق بعضها إلا بنبذ البعض الآخر، والاختيار معناه التخلي عن بعض الإمكانيات. وعلى ذلك لا تستطيع الآنية أبداً أن تكون السيد المطلق على وجودها الخاص. ويلزم عن ذلك أن السلب **negativité عنصر مكون لها**. فهي بالنسبة إلى نفسها، وفي صميم وجودها نفسه سلب بمعنى ما. وهذا هو الطابع المزدوج لعدم وجودها بواسطة نفسها، ولكونها على صورة وجود ـ ملقى ـ هناك، ولكونها أساساً مرغمة على أن تكون هذا الوجود أو ذاك... وهذا الطابع المزدوج هو الذي يحدد حزن الآنية، لا على أنه لحظة عابرة في وجودها، ولكن على أنه ماهية هذا الوجود ذاتها. فالآنية مذنبة من حيث هي آنية، وذلك من حيث أنها موجودة، ومن حيث أنها سلب.

وهذا السلب مبدؤه إذن في الآنية، من حيث أنها تتخذ وجوداً لم تمنحه لنفسها، ومن حيث أنها ترضى بأن توجد وفقاً لكيفية القدرة على الوجود pouvoir - être وهي كيفية ناقصة متناهية في جوهرها. **ولما كانت الآنية مسؤولة عن تناهيها وعدمها، فإنها تكون بذلك مذنبة في أعمق أعماقها**[1].

(٦)

الوجود الأصيل والزمانية

L'existence Authentique et la temporalité

١ ـ إن معرفة الذنب الشخصي والشعور به، والإنسان يعانيهما ويحياهما في صمت مفعم بالقلق، هما شرط «التصميم» resolution وصورته، أو هما شرط الوصول إلى الحياة

---

(١) الوجود والزمان، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٩ ـ يمكن أن نلاحظ كيف أن هذا الديالكتيك للذنب والخطيئة يستبعد عن عمد كل إشارة دينية. وفي هذه النقطة يورد، ا. دي فيلنس (المرجع المذكور ص ١٦٤ ـ ١٦٥) ملاحظات صائبة، فهو يقول: «إننا لا نستطيع أن ندعي ـ من ناحية ـ أن «الذنب» يمكن أن يلغى بالتحول إلى نوع آخر من الحياة. بل على العكس من ذلك، جوهري بالنسبة إلى الآنية إلى درجة لا نستطيع أن نتصور معها أي انقلاب عابر، بل لا نستطيع أيضاً أن نتصور معها أي تحرر أو خلاص. «وخلاص الإنسان» في مثل هذه الظروف لا يمكن أن ينتج إلا عن «تحطيم» الطبيعة الإنسانية. وهذا موضع من الموضوعات المميزة للوثر. ومن ناحية أخرى من الصعب أن نتصور أن الذنب ـ إذا فهمناه على هذا النحو ـ تبقى له دلالة «أخلاقية». إنه يلتصق بالجلد وكأنه خاصة طبيعية، فهو لم يعد فعلاً من أفعال الإرادة والاختيار. وهيدجر يؤكد أن الآنية هي التي تأخذ على عاتقها تناهيها الخاص بها، ولكن كيف يمكن للآنية ألا تأخذ هذا التناهي على عاتقها؟ هنا نلتقي بتصور يرفضه الضمير الأخلاقي رفضاً مطلقاً: فالتناهي هو الشرط الأول «لإمكانية» الخطيئة. فهو لا يكون الخطيئة، لأن الخطيئة لا تنحصر في التناهي، ولا في اختيار التناهي لأنه لا يدخل في قدرتها، ولكن في اختيارها لنشاط شرير اختياراً حراً.

الحقيقة، وإلى الحقيقة الأصيلة للآنية. وهذا التصميم (Entschlossenheit) وهو في صميمه إسقاط وتحديد (على الأقل في مستوى المواقف الواقعية للوجود، لأن إمكانية ـ الآنية تظل ـ من الناحية الأنطولوجية غير متعينة ومفتوحة) لإمكانيات الآنية ذات الطابع الشخصي البحت، كما توجد هذه الإمكانيات منطوية في نطاق الذنب الأصلى وفي الوجود ـ للموت، ذلك الوجود الكلى الذي لا دواء له.

على أنه لا يتغير بهذا التصميم شيء من مضمون العالم: فالعلاقات مع الغير لا يطرأ عليها أي تعديل، لكن النظرة التي ندرك منها العالم والغير تتحول في صميمها. فهذا كشف جديد للعالم ترضى به الآنية ـ وهي ما برحت وجودا ـ في ـ العالم ـ بأن تتسامح مع الغير تسامحاً مطلقاً، نتيجة لشعورها بأنها لا تستطيع أن تصبح ضمير الآخرين، وتستبدل بالعلاقات المتقلبة المضطربة التي تمليها المصلحة وجوداً مشتركاً حقيقة[1]. وليس من شك في أن الوجود المصمم لا يستطيع أن يحصن نفسه ـ على أي نحو كان ـ من جو «الناس» ووسطهم. ومن المحال أن ينسحب الوجود المصمم من «الموقف» la situation الذي يقتضي حشدا من الظروف (أشخاص، وأماكن، ومهنة، وأعمال) حيث يسود «الناس» سيادة تامة. **ولكن من خصائص الآنية المصممة أن تنظر إلى الموقف من وجهة نظر العبث المطلق والعدم الذي لا علاج له والذي تستطيع وحدها أن تدركه بأن تحياه،** بعكس «الناس» الذين يصير كل شيء بالنسبة إليهم مناسبات ومصادفات، وحوادث لها مواقيتها تظهر على خلفية «موقف عام» يمكن أن نحسب ما يبدو لنا شيئاً من الأشياء.

ومع ذلك، فإن هذا التصميم الذي يضع كل شيء في منظور الموت، أبعد من أن يكون مجرد عادة. فهو «غزو دائم» conquête permanente، وانتصار يتجدد دون انقطاع على الامتيازات المتجددة دائماً للحياة الزائفة، نتيجة للتحولات المستمرة للموقف، وللغوايات الخلب التي تحملها هذه التحولات في طياتها[2].

٢ ـ بعد هذا كله نفهم معنى الهم باعتباره مكونا لوجود الآنية، فهما أفضل. ولكن يجب أن نتوغل إلى أبعد من ذلك في تحليل الهم، وأن نجتهد في إدراك التركيب الأنطولوجي الأساسي بدقة أعظم، وذلك بأن نقيم تحليلنا على كل ما يعطى، ويعطى باستمرار في تجربة الآنية من الناحية الفينومينولوجية (الظاهرية).

ودوام الآنية لا يقوم على أساس جوهرية substantialité وهمية، وإنما يقوم على أساس استقلال الذات الموجودة التي أدركت وجودها بوصفه هما. وهذا الهم نفسه يضرب بجذوره في الشعور بزمانية الوجود المصمم. ذلك أن هذا الوجود يأخذ بالضرورة طابع الزمانية se

---

(١) الوجود والزمان، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٨.
(٢) الوجود والزمان، ص ٢٨٩ ـ ٣٠١.

temporalise تبعاً للإمكانيات المتعددة وإن كان ذلك بصور متباينة. وهو لا يوجد «في» الزمان، كما يوجد شيء في شيء آخر، ولكنه زماني من حيث ماهيته، إلى حد أن **الوجود ليس شيئاً آخر غير اتخاذ أحوال من التزمن** temporalisation. فثمة تبادل ثابت بين هذا التزمن وكيفيات وجود الآنية[1].

ولكي ندرك معنى الزمانية (Zeitlichkeit) وقيمتها المعبرة عن وجود الآنية في مجموعة، ينبغي أن نلاحظ أن الآنية - هي دائما وبالضرورة «متوقعة» Anticipant وذلك من حيث أنها لا تتوقف عن التطلع صوب إمكانياتها. فهي، في وجودها، وبصورة أساسية عبارة عن مستقبل[2] والانسان هو «كائن الآفاق البعيدة»[3] L'etre des lointains. , وهذا التوقع يصبح بالضرورة في الوجود المصمم توقعا للموت باعتباره مكونا للإمكانيا القصوى، أعني تلك الإمكانية التي تحتوي في ذاتها على سائر الإمكانيات اخرى. والآنية المصممة لا تستطيع أن تبلغ اليقين التام بتصميمها (ما دامت إمكانية الوجود الزائف inauthenticité هي أيضاً مكونة للآنية) إلا «بالتحكم» المستمر في ذاتها ضد القوى المتقلبة للوجود الزائف - أي بتوقع دائم التجدد لموتها. **والتفكير في الموت هو العلامة الدالة على أن الآنية قد أصبحت شفافة بالنسبة إلى نفسها.**

هناك إذن رابطة جوهرية بين التصميم والوجود - في - المستقبل، كما أن هناك أيضاً رابطة جوهرية بين التصميم والوجود - في - الماضي (être - passé) وذلك لأن قبول الموت وتوقعه هو في الوقت نفسه قبول للذنب الأصلي، وهذا يقتضي أن تتبدى الآنية كما كانت دائما، أي كما كانت «فعلا» عندما كانت «ملقاة - في العالم»[4]. فالحياة الحقة هي إذن «ماض - مستقبل»[5] passé - futur، أي أنها - في وقت واحد ومع التضامن - عودة إلى

---

(١) الوجود والزمان، ص ٣٠١ - ٣٠٤.

(٢) يعبر مونتاني عن هذه الفكرة نفسها في عبارات مشابهة، وهذا ما تفسره لنا جيداً محاولات التحليل الوجودي التي هي مألوفة له، هو يقول: إن أولئك الذين يتهمون الناس بأنهم يجرون لاهثين وراء الأشياء المستقبلية، ويعلموننا أن نهتم بالخيرات الحاضرة، وأن نقنع بها، كأننا لا سلطان لنا على ما هو آت، بل كأننا في ذلك أشد منا عجزاً عن إدراك ما فات، إنما يتناولون أكثر الأخطاء البشرية شيوعاً، وإذا تجرءوا على أن يطلقوا كلمة الخطأ على ما تقودنا إليه الطبيعة نفسها خدمة لاستمرار عملها، وذلك بأن غرست فينا، كما غرست في غيرنا هذا الخيال الكاذب الذي يحرص على فعلنا أكثر من حرصه على علمنا. إننا لا نكون أبداً حيث نحن، إننا دائماً وراء ذلك، يدفعنا الخوف والاشتهاء، والأمل نحو المستقبل، ويسلبنا الإحساس بما هو كائن والتقدير له لتلهينا بما سيكون، أعني حينما تكون حياتنا قد انتهت». (المقالات: الكتاب الأول - الفصل الثالث).

(٣) ماهية الأساس، ص ١٠٠.

(٤) الوجود والزمان ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

(٥) الوجود والزمان، ص ٣٩١

الماضي، ومشروع نحو المستقبل، أي نحو الموت والعدم. **إن الآنية - في حركة واحدة - عبارة عن ماض ومستقبل**، وبهذا وحده يستطيع التصميم أن يجعل الموقف حاضرا، وأن يكون له (أي للتصميم) المعنى الحقيقي للحاضر الذي يتحدد عن ذلك بواسطة «اللحظة»، أي الحاضر القائم المستقر في الزمانية الحقيقية[1]، وذلك بعد أن يكون الماضي والمستقبل قد صارا حاضرين[2].

ويتساءل هيدجر هنا[3]: ومع ذلك ألا يعترض البعض على أن هذا التفسير الأنطولوجي لوجود الآنية ليس سوى صورة من «مثال»d'idéal، وأنه على هذا النحو افتراض يفترضه التحليل؟ لكن هيدجر يجيب قائلاً: لكن الأمر حقا هو كذلك، والواقعة التي نسميها مثالاً، لا سبيل إلى أنكارها، وينبغي أن نقبلها، بما تتصف به من طابع الضرورة الإيجابية على أنها موضوع البحث الأنطولوجي. ولا ينبغي لأية فلسفة أن تنكر الأسس التي تنبني عليها، فهي وإياها شيء واحد، والفلسفة بتطورها الخاص تتحقق من صدق هذه الأسس. ولهذا السبب اتفقنا - بفضل ما جعلناه أساسا للبحث - على أن الآنية الحقيقية هي في أساسها هم، وأن الهم يضرب بجذوره من حيث الجوهر في الإمكانية النهائية للوجود - من أجل - الموت. ويتساءل هيدجر: «هذا المعنى للوجود هل هو تركيب جغرافي متعسف؟ كلا، لأن التحليل قد

---

(١) الوجود والزمان، ص ٣٨٨؛ وهذه اللحظة الهيدجرية ليست هي بالضبط لحظة كيركجورد. ويعترف هيدجر (الوجود والزمان، ص ٣٣٨ - تعليق ١) بأن كيركجورد قد رأى بنظرة نافذة جداً الظاهرة الوجودية ontique «للحظة»، ولكنه لم ينجح في إعطائها تفسيراً أنطولوجيا (وجوديا)، إذ ظل متقيدا أكثر مما يلزم بالفكرة العامية عن الزمان، وهي تحدد اللحظة ابتداء من «الآن» و«السرمدية». ويقول هيدجر (الوجود والزمان ص ٣٤٧) إن جرى العادة بالإشارة إلى فكرة اليوم هي أشد الظواهر تعارضا مع اللحظة الحقيقة، لأن بها تكون الآنية في كل مكان، ولا في أي مكان، بينما اللحظة الحقيقية تضع الوجود في الموقف وتقرر ما تختص به الآنية من أنها الوجود - هناك.

(٢) الوجود والزمان، ص ٣٨٦ المسألة كلها - كما يلاحظ جان فال (دراسات كيركجوردية ص ٤٧٠، تعليق ٣) هي معرفة ما إذا كان من الممكن توحيد هذه الإحساسات الثلاثة، كما يريد هيدجر. «هل نستطيع، إذا بلغنا الوعي بهذا البعد الثلاثي للهم الذي يعبر عن الوجود الثلاثي للزمان، أن نصل إلى الجمع بين المستقبل والحاضر والماضي؟» كما أراد نيتشه بفكرة العود الأبدي أن يجد معادلاً للأبدية (ويسمح للوجود المصمم - في رأيه - أن يصنع الأبدية من الزمان)؟ ولكننا نستطيع أن نتساءل ما إذا كانت نظرية الوجود المصمم لا تتضمن - في أساسها «هروباً أمام الزمان» - أي أنه هل يتعلق الأمر - حين نتصور الميلاد والموت، لا على أنهما أحداث محدودة، وإنما على أنهما كيفيتان جوهريتان للآنية، هل يتعلق الأمر باستبعاد ذلك الزمان الذي يبدو أن هيدجر قد جعله ماهية الواقع الإنساني. ويصبح الموت والميلاد، والميلاد والموت لا زمانيين على نحو ما، ، ويصبح الزمان مجرد وهم من أوهام الآنية، وعند ذلك يصبح الواقع الوحيد - إن صح هذا - هو «سرمدية العدم» L'éternité du néant.

(٣) الوجود والزمان، ص ٣١٠.

بين لنا أنه لا يوجد ـ في الواقع ـ بالنسبة ـ إلى الوجود في ـ العالم ـ أي سلطة أعلى أو خارجة عن القدرة على الموت[1].

٣ ـ لقد وصلنا الآن إلى درجة تؤهلنا لفهم ما تتألف منه كلية الآنية la totalité du Dasein. إن تركيب الهم في مجموعه هو الذي يكشف لنا عنها. والواقع أن هذا التركيب ليس تجمعاً assemblage ولكنه كل عضوي، من حيث أن الظواهر الوجودية للموت، وللضمير الأخلاقي، وللذنب تعتمد إحداها على الأخرى، وترتبط فيما بينها كما ترتبط أعضاء كل عضوي واحد. ولكن يبقى علينا أن نفسر «الأنا» أو «الذات» التي حاولت أنطولوجيات شتى أن تجعل منها أساساً يتبقى في في نهاية التحليل (جوهر أو ذات). ولقد أثبت التحليل ـ كما رأينا ـ أن الآنية لا تكون «أنا» إلا في قلق الوجود المصمم وعن طريقه. فالوجودية l'existentialité إذن باعتبارها مكونة للهم هي التي تمدنا بالمعنى الأنطولوجي لإنية الآنية ipséité du dasein وتركيب الهم ـ عندما ندركه في مجموعه ـ يشمل ظاهرة الإنية[2]

ونحن نعرف من جهة أخرى أن الزمانية تقدم لنا المعنى الأنطولوجي للهم، وهي التي تنبه في الواقع إلى التركيب الكلي للهم، حين تبرر الارتباط الداخلي الأصيل بين عناصره المكونة له. **والمستقبل والماضي والحاضر صور متضامنة للهم**. والآنية في أساسها تزمن temporalisation. والزمان ليس شيئاً، وإنما هو نفسه يتزمن على صورة **المستقبل والماضي والحاضر** التي هي آنات (مقومات) الزمانية الثلاثة المتداخلة (Ekstasender zeitlichkeit)، لا بوصفها مرصوصة الواحدة بجوار الأخرى، وموضوعة كلها في مستوى واحد، ومتكررة إلى غير حد، كما يتخيلها التصور الشائع، ولكنها متلاحمة في وحدة عميقة، هي وحدة تركيبها الأنطولوجي. وبها توضع الآنية إزاء أفق (أو **تخطيط أفقي** schéma horizontal) هو الصورة الكلية للأحوال الثلاث التي لا يمكن أن ترد إحداها إلى الأخرى، وكل واحدة منها خارجية من الأخرى ـ ولكنها تعطي بالضرورة معا، كما تعطي كثرة pluralité ترتبط عناصرها ارتباطا داخلياً. **فالزمانية ـ على هذا الأساس ـ ديالكتيك حي، وتوتر مستمر بين الوحدة والكثرة**. وانتصار الوحدة من شأنه أن يلغي الزمان في حضور présence ثابت خالص، لا يشوبه أي إيقاع داخلي قادر على تقطيع كثافته غير المنقسمة. وكذلك من شأن انتصار الكثرة أن يقضي ـ

---

(١) واضح كل الوضوح أن الصعوبة هنا هي نفسها التي أشرنا إليها في البداية، فالانتقال من التجربة المفردة العينية إلى التأكيد الأنطولوجي (والكلي) هو أكثر ما يكون تعسفاً واعتباطاً وما أثبته التحليل هو أنه لا وجود ـ في نظر هيدجر ـ لمثل أعلى من للوجود ـ للموت. ولكن بأي حق نعمم هذا الموقف الوجودي ونجعل منه الطابع الحاسم الوجود؟ هنا عيب واضح في الاستقراء. ونستطيع أن نقول إن هذا التحليل أبعد من أن يكون شاملاً. وسترى أن سارتر قد بين بحق ما في ذلك من ثغرات ومسلمات مفروضة بغير دليل، وذلك حين احتج احتجاجاً شديداً على أن يكون الوجود ـ للموت تركيباً أنطولوجيا للواقع ـ الإنساني.

(٢) الوجود والزمان، ٣١٦ ـ ٣٢٣.

بكل تأكيد ـ على الزمان بأن يفصل العناصر المكونة له بعضها عن بعض فصلا أساسيا. فالشرط الوجودي ـ الزماني لإمكانية العالم، أعني العالم بوصفه علوا transcendance (أي بوصفه واقعاً خارجياً) متضمن إذن في الواقعة التي تتلخص في أن الزمانية باعتبارها وحدة مجاوزة ذاتها إلى غيرها unité extatique تملك ما سميناه أفقا (Horizont). وهكذا نرى كيف أنه من الصواب أن نقول، إنه حين تتزمن الآنية، يوجد أيضا عالم **فإذا لم توجد أية آنية، لم يعد للعالم وجود**[١].

و «تناهي الزمان» ينشأ عن الهم بوصفه وجودا ـ للموت. وتوجد الآنية بوصفها تناهيا، والمستقبل الذي يضفي الزمانية على الوجود في المحل الأول، ويعطينا معنى الوجود المصمم ـ يتكشف نتيجة لذلك بوصفه متناهيا. لكن، ألا يقال: إن الزمان سوف يستمر على الرغم من انهيار آنيتي في العدم؟ لا مراء في ذلك. بيد أن هذا لا يتعارض مع تناهي الزمانية الأصلية التي تتعلق بأحداث العالم. وتناهي الزمان الأصلي لا يعني في المحل الأول أنه توقف une cessation (كما هو الحال في التصور اليومي)، ولكنه يكوّن الطابع الجوهري للتزمن temporalisation، من حيث أن المستقبل الحقيقي لا يمكن أن يوجد إلا على هيئة إمكانية للاعدام possibilité de héantisation لا سبيل إلى التغلب عليها[٢].

---

(١) الوجود والزمان ـ ص ٣٦٥ ـ يبين «هيدجر» أنّ كون العالم موجوداً بالفعل هناك خارج ذاتنا كما يمكن لأي شيء أن يكون يرجع إلى أن الآنية هي في جوهرها مجاورة لذاتها. ولا ينبغي أن تصاغ مشكلة العلو (أو الواقع الموضوعي للعالم الخارجي) وفقا للصيغة التالية: «كيف يمكن للذات أن تتجه نحو موضوع خارج نفسها؟» إذ بهذا تصبح كلية الموضوعات هي فكرة العالم. ولكن السؤال الحقيقي هو هذا: «كيف يمكن للوجود أن يصادف ـ أنطولوجيا ـ بوصفه داخلا في العالم، وأن نجعله من حيث هو كذلك ـ موضوعاً أمامنا؟ «objectivité comme tel» إن الالتجاء إلى المجاوزة في المستوى الأفقي هي وحدها التي يمكن أن تسعفنا بالإجابة على هذا السؤال. فإذا نحن أدركنا الذات إدراكاً أنطولوجيا ـ على أنها آنية موجودة يستقر وجودها في الزمانية فإننا نقول: إن العالم ذاتي subjective. بيد أن هذا العالم «الذاتي» من حيث هو متعال زمانياً ـ أكثر «موضوعية» من أي موضوع آخر. ومن العسير أن تبدو هذه التفسيرات مقنعة. ومن الواضح أنها تعود بنا ـ في الواقع ـ إلى تصور مميز لكانت هو تصور الموضوعية l'objectivité ومن الجلي أن هذا التصور ليس إلا شكلاً من أشكال الذاتية، ما دام لا يمكن أن يكون إلا «موضوعية بالنسبة إليّ»، والعالم معطى للآنية بوصفه موضوعاً، غير أن هذا لا ينبغي أن يعد دليلاً على «تعاليه». وليس من شك في أن هيدجر ـ كما رأينا ـ يدافع عن كونه أراد إثبات هذا العلو: **فهو معطى «دائماً وفعلاً»**toujours - déja في تركيب الآنية. ولكننا نقول في هذه الحالة إنه لا يملك أية قيمة غير القيمة التجريبية، وهنا لا يختلف موقف هيدجر كثيراً عن موقف الواقعية الساذجة. والواقع أن هيدجر لا يجد مخرجاً من هذا التطرف المخيف إلا بالمثالية الخالصة البسيطة (ونستطيع أن نقول إنه لن يفلت منه إذا اعتبرنا المثالية ـ في كثير من الأحيان ـ غير صورة من الواقعية الساذجة). **و إذا كانت الآنية لا تتكون في الواقع ـ إلا إذا كوّنت العالم، فإن علو العالم يكون باطناً في الآنية نفسها**. ولا يهم هنا أن الآنية لا تستطيع أن تدرك نفسها إلا في عالم متكون فعلاً ودائماً، لأن هذا قد يفسر ما في الآنية من وهم علو العالم، ولكنه لا يجعل من هذا العلو واقعاً قط.

(٢) الوجود والزمان ص ٣٢٣ ـ ٣٣١.

(٧)

الزمانية والتاريخية

Temporalité et historicité

١ ـ قلنا إن الآنية في جوهرها وجود ـ للموت. فالموت إذن هو «حـد» terme الآنية. وليس الموت ـ إذا تحدثنا من الناحية الصورية ـ إلا «النهاية» التي تبتلع كلية الآنية؛ إذ يوجد «حد» آخر، هو البداية، أو «الميلاد». والموجود يمتـد أو ينبسط على نحو مـا بين المولـد والموت، وهذا الامتداد من حيث أنه يؤلف تتابعاً مستمراً للأيام، يضفي على الزمانية طـابع التـاريخية (Geschichtlichkeit). ومجمـوع وجود الآنيـة بين هذين الحـدين المتطرفين هـو ديمومة durée وتاريخ[١].

ولكن ينبغي ألا نفهم هذا التاريخ على أنه ملء لمدة خارجية بالنسبة إلى الآنية. فهو ليس في الواقع غير نتيجة لواقعة أساسية هي تزمن الآنية بالآنات الزمانية الثلاثة المتداخلة. وتاريخية الآنية ليست شيئاً آخر غير حدوثها وجريان أحوالها le deroulement. وهذا الانبسـاط أو هذا الامتداد لا ينبغي أن يتصور على أنه نبذ للماضي وامتلاك لما ليس بعد. **فالآنية توجد مولودة، وما إن تولد حتى تكون قابلة للموت باعتبارها وجوداً ـ للموت**. وهذان الحدان، وما بينهما ـ أي هم الآنية ـ تؤلف كلها مجموعة واحدة، طيلة وجود الآنية[٢].

وإذن فإن إمكانية التاريخية تنشأ من واقع هو أن الموجود زمـاني. لا بمعنى أنه يـوجد «في التاريخ»، ولكن على العكس من ذلـك، بمعنى أنه لا يـوجد، ولا يمكن أن يـوجد إلا تاريخيا، لأنه زماني في صميم وجوده[٣].

و إذن فهناك تصور مبتذل لما هو تاريخي l'historique لا نستطيع أن نقبله، فإن ما هو تاريخي بالنسبة إلى هذا التصور، هو قبل كل شيء ما ينتمي إلى الماضي، وهو في «الحاضر» أيضا كل لا يمت إلى الماضي، أو ما يكون موضوع اهتمام «تاريخي». ومن ثم فإننا نحفظ في متحف أشياءَ كانت لأشخاص مشهورين، لا من أجل ما تنطوي عليه من منفعة، بل لأنها قد خدمت شخصيات لم تعد موجودة. ومع ذلك، فإن تعريف ما هو تاريخي بأنه ماض ينطوي على عدة صعوبات[٤]. فإذا جاز لنا أن نصف الوقائع الماضيـة التي كانت على جـانب من

---

(١) الوجود والزمان، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

(٢) الوجود والزمان، ص ٣٧٤.

(٣) الوجود والزمان، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٧.

(٤) انظر تعريف سارتر (الوجود والعدم ص ٥٨١) إذ يقول: «إذا كانت المجتمعات الإنسانية تـاريخية، فـإن ذلك لا يأتي من أن لها ماضياً فحسب، بل من أنها أيضاً تأخذ هذا الماضي على أنه «أثر» monument من الآثار.

الأهمية بالنسبة إلى المدنية بأنها تاريخية، فإننا لا نرى لماذا لا ننعت بهذه الصفة نفسها الوقائع الحاضرة التي يجب أن تحدد التاريخ «المستقبل». والواقع أن هذا ما نفعله أيضاً، فالصحف لا يفوتها أن تعلن مقدما أن هذا الحدث المعاصر أو المقبل سيكون حدثا «تاريخياً». ولكنها تعني بذلك ـ أن هذا الحدث إذا وقع، فإنه سيصبح ـ **من حيث إنه قد وقع ومضى ـ** واقعة «تاريخية». ومع ذلك فإن هذا لا يكفي على الإطلاق، لأنه لا شيء يمكن أن يثبت أن هذه الحادثة، أو تلك ، التي تبدو لنا تافهة، قد تكون ذات أهمية باقية على الزمان. **والحقيقة أن الوقائع جميعاً ـ وحتى أقلها أهمية ـ تدخل في نطاق التاريخ**. «والتاريخي» يستوعب أحداث الحياة الإنسانية ، الماضية والحاضرة والمستقبلة.

ونلاحظ من وجهة النظر هذه أن طابع «التاريخية» historicité لا يمكن أن يلائم إلا الأحداث المتصلة بالانسان. **والتاريخي في المحل الأول هو الآنية**. أما في المحل الثاني فقد نطلق صفة «التاريخي» على الموضوعات الداخله في العالم، لا على الأدوات وحدها بحسب معناها الواسع، ولكن على الطبيعة نفسها باعتبارها «ميدان التاريخ»[1] champ de l'histoire. ويبقى أن نعرف إلى أي حد، ووفقاً لأية شروط أنطولوجية تكون التاريخية صفة لذاتية الذات «التاريخية»[2].

وعلى ذلك نستطيع من فورنا أن نفترض أن «التاريخية» تبدو لكل آنية وفقاً للكيفية الأصيلة أو الزائفة التي تتخذها زمانيتها. ولقد عرف الوجود الأصيل بأنه ذلك الذي يقبل موقفه في عزم، أعني أنه يقبل إمكانيات واقع الوجود، وخصوصاً الامكانية التي تبتلعها جميعاً، ألا وهي إمكانية الموت. وحتمية الموت هذه fatalité de la mort تخلص الآنية من كل «ضربات القدر» التي لا يكف «الناس» عن الأنين منها. **إذ ليس ثمة قدر أو مصير لآنية هي نفسها مصير وقدر، والحرية بالنسبة إليها هي صورة هذا القدر**. وهذا القدر الجوهري يجعل من الآنية وجودا «مستقبلا»، لأنه يرغمها على أن تتوقع باستمرار مستقبلاً يتحدد بواسطة السقوط في عدم الموت. غير أن هذا نفسه يفترض قبول التناهي كذنب أصلي : فالموجود الذي كان مستقبلاً من حيث أصله ـ هو وحده الذي يستطيع أن يتحمل انعزاله الخاص، وأن يقبل ميراث هذا الانعزال، وأن يكون «حاضراً» بالنسبة «إلى عصره»[3]. والآنية الحقيقية لا تقبل أن تكون وارثة لماضيها فحسب، بل هي تحمل نفسها كل الإمكانيات التي حققتها فعلاً في الوجود، حتى تلك الإمكانيات التي فرضت عليها. **والوجود الأصيل** l'authenticité **هو في جوهره الفعل الذي يتحمل به الإنسان ميراثا (Erbe)**، وهذا الوجود لا يدوم إلا بالفعل الذي يكوّنه.

---

(١) الوجود والزمان، ص ٣٨١.

(٢) الوجود والزمان، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٢.

(٣) الوجود والزمان، ص ٣٨٥.

نرى من هذا أن الزمانية ـ من جهة أنها متناهية ـ هي التي تجعل «التاريخية» ممكنة من حيث أنها تقتضي الوحدة العميقة للعناصر الزمانية الثلاثة المتداخلة التي بواسطتها تتألف البرانية l'exteriorité أي الوجود المتتابع الذي تتفق مراحله وتتوحد داخليا.

٢ ـ بينا أن الوجود المصمم يتحمل ماضيه كله. ولكن ليس من الضروري أن يفعل ذلك عمداً، فهذا التحمل عندما يكون عهدا، يكون كما يقول هيدجر (متخذا مصطلح كيركجورد بمعنى آخر) تكراراً repétition (wiederholung) أي سيطرة على إمكانيات الآنية الماضية ـ وفي ماضي آنية الوجود المصمم يسجل كل ما هو عظيم في التاريخ أي في الوجود. ولكن كيف يحدث هذا التكرار؟

من الواضح أننا نستبعد أن يكون له أي مظهر ميكانيكي، إذ لا يمكن أن يكون إلا «اختراعاً»، أي مواصلة «شخصية» ـ بكل ما يتطلبه الموقف الحاضر للأمثلة التي يزودنا بها الماضي ـ أو محاكاة أصيلة لأبطال الحياة الحقة. والحقيقة أن التكرار هو بالأحرى «رد» réplique على إمكانيات الوجود الماضي، أو هو «استرجاع» rappel لما يؤثر ـ من الماضي ـ على الحاضر . ذلك أن الماضي، وماضيّ أنا نفسه معلقان en sursis باستمرار. وسنرى فيما بعد ـ حين ندرس الطريقة التي تتخذ بها الآنية طابع التاريخ ـ أن **«التاريخ» لا يوجد إلا على هيئة تفسير، وهذا التفسير هو نفسه ضرب من الانحراف في غايات الآنية**. وعلى هذا الأساس فانه يتولد بواسطة المستقبل. ولكنه في الوقت نفسه خاضع دائماً للمواصلة والتحول وفقاً للتغيرات التي تستطيع التأثير على غايات الآنية. وهو في جوهره «معلق» en sursis ـ ولكي يمكن أن يكون شيئاً آخر لا بد أن يتكشف «التاريخ» في عالم متناه مغلق، حيث يصير للأحداث معنى ثابت محدد. وبهذا لا يوجد «التاريخ» إلا في نهاية العالم.

وكل هذا يصدق على ماضي الآنية الخاص، فهي لا تكف عن خلق هذا الماضي بنفس الحركة التي تلقى فيها إمكانياتها على المستقبل pro - jette. **والماضي الذي تأخذه على عاتقها و«تكرره مرة ثانية» réduplique هو إذن صورة من مشروعها**. وإذا كان الماضي عن طريق التكرار يؤثر في الحاضر، باعتباره ردا على إمكانيات الوجود، أو استرجاعا لكل ما ظل فعالا، فذلك بسبب عامل الواقع، ووزن الدلالة الذي يأتي إليه من الآنية. ويختم هيدجر كلامه قائلاً: بالتكرار إذن تحقق الآنية تاريخها الخاص، وبه تعبر عن قدرتها الأساسية على اختيار أبطالها[١].

(١) الوجود والزمان، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦ ـ ويلاحظ اان فال (دراسات كيركجوردية، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣) أن منطق «التكرار» الهيدجري يقتضي أن «ما سجل في الوجود لا يصيبه الفناء» ولكننا نعرف ـ أنه في نظر هيدجر ـ «ليس ثمة وجود إلا بالنسبة إلى الإنسان، والإنسان فان في جوهره» ومع ذلك فإننا لكي نرفع هذا التناقض نستطيع أن نقول إن «ما كان» يمكن أن ينتقل، لا فيما هو مفرد وفريد بصورة مطلقة (والذي لم يعد له وجود

وقضية تاريخية الآنية لا تدل على أن هذا الطابع ينتمي إلى الذات الخالصة مقطوعة الصلة بالعالم: فهو في جوهره عبارة عن أن الآنية توجد باعتبارها «وجودا ـ في ـ العالم» وكل حدث من أحداث التاريخ هو حدث من أحداث الوجود ـ في ـ العالم، **وتاريخية الآنية هي بعينها تاريخية العالم**، التي تنشأ عن تزمن الآنية، وعن الطابع الخارجي أو الأفقي الذي تتخذه آنات الزمانية الثلاثة. والآنية ـ بما هي موجودة ـ تقع في وسط داخل في العالم intra - mondain، ويكون تاريخ العالم متضمناً فعلاً في هذا الاندماج في قلب العالم. وبذلك فإن جميع الموضوعات، الأدوات والأعمال، الكتب والمؤسسات... الخ، تكون هي أيضاً بسبب ذلك «تاريخية» من حيث أنها مرتبطة بوجود الآنية وبتاريخيتها.

والآنية الزائفة تقلب هذه العلاقة رأساً على عقب، وتعتقد أن تاريخيتها الخاصة مستمدة من تاريخية العامل. وبذلك يتخذ وجودها ـ بالنسبة إليها ـ مظهر شيء يجرفه تيار خارج عنه، وتحيا الآنية مشتتة في حشد من «الأشياء التي تمر» كل يوم، والتي تتخذ بالنسبة إليها مظهر «المصير»... مصير يسيطر عليها، ويفرض عليها صورة حياتها نفسها. وهكذا يصبح وجودها متقطعاً discontinue منتظماً في أوقاته ponctuelle، ويوضع حيالها هذا السؤال، وهو: ما تلك الرابطة الداخلية لهذا الوجود؟ بل: هل هناك حقا مبدأ للوحدة؟ ويكون طابعها الخاص هو أن تفقد نفسها باستمرار في «الهنا» l'ici والآن le maintenant، وألا تفهم الماضي إلا بما يحتفظ به من عنصر واقعي في «الحاضر». ومن هنا يكون النسيان صميم وجودها[1].

هذا كله يعيننا على فهم «الأصل الوجودي للتاريخ» (Historie) باعتباره علما ابتداء من تاريخية الآنية. والواقع أن المشكلة هنا هي أن نحدد بالضبط موضوع التاريخ الخاص في أكثر مظاهره صورية. إن شروط تزمن الآنية نفسها، والتاريخية التي يرسيها هذا التزمن تميل بنا إلى أن نظن أن الموضوع الممكن الوحيد للعلم التاريخي هو إمكانيات الآنية، تلك الإمكانيات التي اختارتها، والتي يمكن أن تكون ـ باعتبارها كذلك ـ قابلة للتكرار، لا من حيث ما فيها من عنصر جزئي، بل من حيث ما في هذا الجزئي نفسه من قيمة كلية؛ **وحين يكشف التاريخ الآنية الماضية في إمكانياتها، فإنه يظهر في الوقت نفسه «الكلي» فيما هو «فريد» unique**. وإذن فإن مسألة معرفة ما إذا كان موضوع التاريخ هو الوقائع «الفردية» أو

من حيث هو كذلك) وإنما في قيمته (المتعلقة بالإنسان بلا شك). ولكن ألا تسوقنا وجهة النظر هذه إلى وضع السؤال الخاص بسرمدية القيم (حتى ولو كانت متعلقة بالإنسان) على النحو الذي وضعه به نيقولاي هارتمان مثلاً ـ حين ذهب إلى مفارقة هي وجود قيم سرمدية خالية من كل أساس أنطولوجي «تكشف» للإنسان في مجهوده اليومي الذي يحدد المدنية؟ وإلا فلو كانت القيم موقوتة كالإنسان، فهل يمكن أن تعد قيماً؟ غير أن القيم التي تقوم دون سند من الوجود être، وفي سرمدية صورية خالصة، لا يمكن أن تكون ـ بلا شك ـ أكثر معقولية.

(١) الوجود والزمان، ص ٣٨٧ ـ ٣٩٢ ـ أنظر بسكال: خواطر، تعليق ٤٠٦: «حين لم يستطع الناس أن يعالجوا الموت والبؤس والجهل، قرروا لكي يعيشوا سعداء، ألا يفكروا فيها على الإطلاق».

«القـوانين العامـة» مسألـة لا أساس لهـا، إذ لا يمكن أن يكون للتـاريخ مـوضوع آخـر غيـر الموضوع الذي يوجد في مبدأ «التاريخية»، ألا وهو «الاختيار الوجودي» الذي قامت به الآنية لإمكانياتها، والذي يعده المؤرخ قابلا للتكرار. والواقع أن المؤرخ ـ هـو أيضاً ـ «تـاريخي» historique بمعنى أنه يتأرخ s'historalise في الفعل نفسه الذي يقوم به لفهم «التاريخ» على ضوء أفكاره الخاصة، وآرائه السياسية والاجتماعية والاقتصاديـة والحضاريـة، أي على ضوء مشروعاته الخاصة.

وإذن ينبغي أن نقول ـ وفقا لهذه النظرة ـ إن نقطة البدء في التاريخ لا تقوم في الحاضر أو في واقع «اليوم»، ومنه تلتفت صوب ماض متطور ـ وإنما «يبدأ التاريخ من المستقبل»، أو على وجه التحديد ـ من مستقبل المؤرخ نفسه، ومن الهم الذي يكون جوهره وأساسه[١]. فهو يجسد ويكشف في وقت واحد ـ الغايات التي يتطلع إليها في المستقبل والتي هو عليها[٢].

---

(١) الوجود والزمان، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٧. وهذا معنى من المعاني الذي يمكن أن نعطيه حرواية «كفكا» المسماة بالقضية Le Procés.

(٢) في هذه الدراسة للآنية ثغرة غريبة في بابها. ونستطيع أن نقول ـ دون أية مفارقة: إن ما يعوز هذه الدراسة أشد العوز هو الفرد (أو الشخص)، وذلك عيب خطير على وجه الخصوص في السياق الوجودي. والواقع أن الفرد ينبغي ألا يؤكد نفسه أو يفهمها في ابتذال الوجود اليومي. وفكرة الناس هي أشد ما يناقض فكرة الشخصية. والأنا ينحل في المبهم الجماعي الذي لا ينتسب إلى شيء l'anonymat collectif. يبقى لنا أن الفردية هي ميزة الحياة الحقة، التي تجعل الموت وما ينطوي عليه أمر هذه الحياة من عبث وعدم محوراً لها. وهذه ـ في الواقع ـ هي وجهة نظر هيدجر. ولكن كيف نتجنب هنا ملاحظة أن الفرد الحقيقي عنـد «هيـدجر» يبـدو عاجـزاً عن أي اتصال حقيقي بـالموجـودين الآخرين؟ و«الكـلام» le discour تركيب من تركيبات الآنية، ولكن هذا التركيب لا يظهر إلا في مستوى الوجود الزائف على هيئة «ثرثرة يومية». فهو لا يكون أبداً «حواراً» dialogue أو تبادلا للأفكار، أو تعبيراً عن الاتحاد والصداقة. الوجود الأصيل عبارة عن صمت. ولهـذا السبب أيضاً، ونتيجـة منطقيـة له (لأن الصـراع شكل من أشكـال الاتصال) نجـد الفـرد الحقيقي عند هيدجر متحرراً من كل شكل من أشكال الصراع مع الأشخاص الآخرين الذين يحيون وجوداً حقيقياً هم أيضاً. ومع ذلك، فمن المؤكد أن هذا «الصراع بين الحريـات» والتعارض بين الأشخـاص، عنصر من أكثر العناصر جوهرية في الفردية، ويبدو من المحال أن ترده إلى مجرد كيفية من كيفيات الوجود اليومي، لأنه على العكس من ذلك تعبير عن الوجود الأصيل. وأخيـراً، فإن الآنية الحقة ـ وفقا لهيدجر ـ أكثر قبولاً للتعريف بالتاريخية منها بالفردية؛ أو على الأقل تأخذ الفردية هنا صورة مستقيمة linéaire لحياة تخلو من عنصر الدراما، وتصطنع مظهر الوجود العاكف على ذاته المتجاهل للآخرين، اللهمّ إلا باعتبارهم عنصراً مكوناً للموضوعات الداخلة في العالم. وهنا يخطر على بالنا الكارما في المذهب البوذي البرماوي birman، وهكذا قال جوداما (بوذا): «إن لكل موجود فعله الخاص، وكل منا ثمرة فعله، كما أن كُلاً منا سيد فعله. والأفعال هي التي تميز الناس بعضهم عن البعض الآخر». وفي الحياة الحقة يتمتع الناس بما للألوهية من عزلة رائعة.

(٨)

علو الآنية

Transcendance du dasein

١ ـ «العلو» transcendance ـ عند هيدجر ـ معناه التجاوز dépasser [١] والمتعالي transcendant هو الذي يحقق هذا التجاوز، أي الموجود الذي يعلو. ونحن نصف بصفة «المتعالي» الشيء الذي يتجه نحوه «التجاوز». غير أن هذه الفكرة الأخيرة غامضة ، ما دمنا نتصور أن «المتعالي» جزء جوهري من التجاوز. فهو كما يقول سارتر «متعال متعالى عليه» transcendant transcendé.

وبالإجمال هناك ثلاث نقط ينبغي في رأي هيدجر[٢] أن نلاحظها:

أولاً: أن فعل التجاوز حدث خاص بموجود ما ـ ثانياً: أن هذا التجاوز ـ من وجهة النظر الصورية ـ يبدو علاقة تتجه «من» شيء ما «نحو» شيء ما ـ وأخيراً، في كل تجاوز «ثمة شيء» يتم تجاوزه.

والموجود الذي يحقق فعل العلو، هو الآنية، والعلو ينتمي إليها بالذات؛ **فهو تركيب أساسي للذاتية**، أي أنه ليس كيفية للوجود تتخذها الآنية من بين غيرها من الكيفيات، ولكنه مكوِّن للآنية، وهو باعتباره كذلك، سابق على كل سلوك. وهذا يمنعنا من أن نستخدم هنا فكرة الذات، إذا كان لا بد أن تقتضي ـ على الأقل ـ وجود «ذات خالصة» ـ بالمعنى المثالي ـ ذات تسبق الموضوع، وتجعل من العلو «علاقة ذات بالنسبة إلى الموضوع». **والحقيقة أنّ الآنية متعالية بما هي آنية أعني أنها لا توجد ولا يمكن أن توجد إلا باعتبارها متجاوزة** dépassant .

والآن، ما الذي يتم تجاوزه بفعل التجاوز الذي تقوم به الآنية؟ **إنه الموجود نفسه، ولا** شيء غير ذلك على وجه الدقة. ولنفهم من «الموجود» هنا ما أسميناه «الموجود الغفل» l'exis-tant brut، أي الذي يرد إلى الوجود الخالص («الطبيعة» أو «الأرض») دون أن يصطبغ بعد بطابع الوجود أو المعقولية. إنها الآنية ـ التي تكون كما رأينا ـ الموجودات باعتبارها كائنات معقولة، وفعل العلو الذي تقوم به ينحصر في هذاالتكوين نفسه: فالآنية «تتجاوز» الموجودات متجهة صوب وجودها المعقول، أما هي فإنها بحركة العلو التي تقوم بها. . . تنتقل خارج الوجود الغفل، وتقيم في الوجود L'être. فالآنية **تعلو إذن على نفسها، وهي تعلو على نفسها بالضرورة**، وهذا العلو يكوّن إنيتها ipséité [٣].

---

(١) «عن ماهية الأساس» ص ٦٢

(٢) «عن ماهية الأساس» ص ٦٣.

(٣) عن ماهية الأساس ، ص ٦٤. يقول ا. دي فيلنس (المرجع المذكور ص ٢٥٣) إن هذا لا يناقض التأكيد

٢ ـ كيف ينشأ هذا العلو؟ إنه ينشأ على هيئة كل totalité. فهو ليس واقعة تتوقف على غيرها (contingent) فتتحقق تارة، وتنقطع عن الوجود تارة أخرى. بل هو ليس تأملا نظرياً خالصاً لموضوعات موجودة من قبل تسبغ عليها الآنية معقولية الوجود، بعد أن تكون قد أدركتها حدساً أو فكرت فيها. **فهي من حيث الأساس والجوهر ـ إلقاء ـ في المستقبل - pro jet لإمكانيات الآنية**[١]: ةفالموجودات ليست معقولة إلا على أساس هذه الإمكانيات. وهكذا، بحكم أن الآنية موجودة تكون بالفعل متعالية، وتكون قد تجاوزت نفسها، وتكونت منها إنية ipséité.

ولكن، كيف تقول إن العلو ـ في هذه الحالة ـ يقتضي اتجاها «نحو شيء ما»؟ لكي ندرك معنى هذه الدعوى ينبغي أن نفهم أن هذا الذي تعلو عليه الآنية بما هي آنية ـ هو العالم نفسه منظوراً إليه باعتباره وحدة وكلا. وبهذا تصير لفعل العلو الخاص بالآنية دلالته الحقيقية. والتجاوز هو خلق للعالم بما هو عليه، أعني أنه ليس خلقاً لعالم الموجودات الغفل التي تقوم وراء الوجود والفكر، ولكنه خلق للموجودات التي يتألف العالم من مجموعها المنظم، والتي ليست معقولة وحقيقية إلا من حيث نسبتها إلى هذا العالم[٢] **وحين نقول إن «الآنية» تتعالى فهذا معناه: أن الآنية في ماهية وجودها منظمة لعالم ما**[٣]. ويجب أن يعرف فعل العلو بأنه الفعل الذي تتكون به الآنية باعتبارها وجودا ـ في العالم[٤].

ولكن ماذا يجب أن نفهم من كلمة «عالم»، وما هي صلة الآنية بالعالم؟ لنلاحظ أولا أن تصور العالم لا يمكن أن يرد إلى الارتباط التجريبي enchainement empirique للموجودات، بل ينبغي أن يفهم ـ كما رأى كانت ـ باعتبار أنه يشير إلى الكل الترنسندنتالي totalité transcendantale (أو الأنطولوجي) للموجودات: وهذا المجموع متضمن دائماً، أياً كانت التغييرات التي تؤثر في موضعه الداخلي. وهذا الفهم السابق الذي يتجه إلى الكل totalité هو ما نسميه علوا ـ نحو ـ العالم transcendance - vers - le - monde[٥].

السابق (الوجود والزمان ص ٣٢٣) الذي يذهب إلى أن الهم هو الذي يؤسس إنية الآنية. والواقع أن الهم هو وجود الآنية L'ètre والوجود L'ètre هو الذي يكون العلو.

(١) الوجود والزمان، ص ٥٧ ـ ٩٩ ـ ١٠٢.

(٢) عن ماهية الأساس، ص ٦٥.

(٣) عن ماهية الأساس، ص ٩٠.

(٤) عن ماهية الأساس ص ٦٥. ويعترض سارتر (الوجود والعدم ص ٥٣) بأن آراء هيدجر هذه قد تدفعنا إلى الاعتقاد بأن صورة العالم تتحدد بطريقة استاتيكية بواسطة الآنية التي تلقي إمكانياتها على المستقبل أو التي تتجاوز الموجودات متجهة صوب وجودها. ولكن هذا معناه إهمال تلك الواقعة، ألا وهي أن هذا الالقاء نفسه وهذا التجاوز يغيران من شكل العالم في كل لحظة.

(٥) عن ماهية الأساس، ص ٨١ ـ ٨٥ ـ ٨٧.

وإذا شئنا الدقة، فالعالم باعتباره كلا ليس موجوداً un existant، وإنما هو ذلك الشيء الذي تبدأ منه الآنية في تحديد الموجودات التي تستطيع أن تدخل معها في علاقة، وتبين كيف يمكن أن تتشكل هذه العلاقات[1]. إن هذا هو أكثر جوانب العالم نصيباً من الحقيقة، وهو أكثر حقاً من الجانب النظري، وهو يدل على أن الآنية توجد بصورة تجعل جملة الموجودات في متناول يدها، أي أنه يعبر للآنية عن مجموع إمكانياتها[2]: والعالم هو ما تسقطه الآنية قدام نفسها باعتباره مجموعة العلاقات التي يمكن أن تقوم بينها وبين الموجودات التي توجد (الآنية) وسطها. ولكن إسقاط العالم إلى قدام على هذا النحو، معناه إلقاء الآنية نفسها، ومجاوزتها لذاتها. وهذا السبق anticipation وهذا العلو اللذان رأينا أنهما يؤلفان إنية الآنية هما إذن شيء واحد بعينه مع الفعل[3] الذي تؤلف به الآنية العالم. ولهذا السبب ينبغي أن نقول إن العالم في جوهره على صلة بالآنية.

ويلزم عن هذا أن الآنية من حيث أنها تلقى إلى الأمام projetant تكون «فعلاً» وسط الموجود، وتشعر أنه يكتنفها investi من كل جانب. والعلو معناه مشروع وتخطيط لعالم ما، ولكن على نحو يكون فيه واضع المشروع خاضعاً لحكم هذا الموجود الذي يعلو عليه[4]. وإسقاط العالم إلى قدام، ومحاصرة الآنية بواسطة الموجود هما إذن متعاصران (معاً في الزمان) وينتميان إلى زمانية واحدة من حيث أنهما معاً يؤلفان التزمن[5]. ولكن بهذا، وفي الوقت نفسه، تدرك الآنية أنها محدودة متناهية. والعلو في مظهره المزدوج من الإسقاط والمحاصرة l'investissement انطلاق essor وسلب privation في وقت واحد. وإلقاء العالم لا يصير واقعيا إلا بالسلب، ما دامت إمكانيات الآنية لا يمكن أن تتحقق كلها في وقت واحد.

---

(١) عن ماهية الأساس، ص ٨٨.

(٢) عن ماهية الأساس، ص ٨٩ - ٩٠ - ١٠٠.

(٣) عن ماهية الأساس، ص ٨٨ - و٩٠. وهذه القدرة التي تملكها الآنية لتكوين العالم، وتكوينه بالنظر إلى نفسها، وبالتالي قدرتها على أن تتكون هي نفسها باعتبارها إنية... هذه القدرة هي ما يسميه «هيدجر» بالحرية. فالتجاوز المتجه صوب العالم هو إذن الحرية نفسها، وهذه الحرية لا يمكن أن تفسر على أنها اختيار، أو على أنها مجرد تلقائية (نوع من العلية) لأن التلقائية والاختيار يفترضان علو الآنية وإنيتها مقدما. فللحرية منبع آخر أعمق من ذلك، من حيث أنها ما به يكون عالم، وبالتالي هي ما به توجد الآنية بوصفها إنية. فهي إذن الفعل الذي به تكون الآنية نفسها، أي أنها الأصل والمبدأ له أساس، ومن ثم لكل معقولية وقيمة (عن ماهية الأساس، ص ٩٧ - ٩٨). وعلى هذا النحو، تكون الآنية - في ماهية وجودها - «ذاتا» حرة ipse libre، وتكون مسؤولة عن نفسها (عن ماهية الأساس ص ٩٦) ما دام هذا العالم الذي تؤلفه الآنية، يربطها في الوقت نفسه. وهكذا تتبدى الحرية على أنها إمكان خلق ألوان من القسر والالتزام واحتمالها في الوقت نفسه (عن ماهية الأساس ص ٩٦). ومن ثم نرى - وفقا لملاحظة ١. دي فيلنس (المرجع المذكور ص ٢٦٥) - أن الحرية في هذا السياق تصبح «ضرورة متضمنة مفهومة» Nécessité comprise.

(٤) عن ماهية الأساس ص ٩٩.

(٥) عن ماهية الأساس، ص ١٠٠.

وهذا شاهد واضح على «التناهي» الخاص بحرية وجود الإنسان، ودليل بيِّن على الماهية «المتناهية» للحرية الإنسانية[١].

ونضيف إلى طريقتي التأسيس fonder (إسقاط العالم ومحاصرة الموجود للآنية) اللتين قمنا بتحليلهما ـ طريقة ثالثة تحققها بالفعل الطريقتان المذكورتان، وماهيتها إضفاء الباعث motiver أي أن تجعل من الممكن ـ إذا أخذنا هذه الكلمة بمعناها الأصلي ـ وضع السؤال «لماذا؟» بوجه عام. والعلو ـ كما حدد بطريقتي التأسيس ـ هو وحده الذي يمكن أن يجيب على هذا السؤال إجابة شافية، إذ الواقع أنه يضع في اعتباره أن إسقاط العالم إذ يحد انطلاقه للممكن في قلب الموجود الذي يحاصر الآنية ويضغط عليها من كل جانب ـ يعمل على انبثاق «لماذا» التي تصبح هي نفسها ضرورة أنطولوجية مطلقة[٢].

وهذه الـ «لماذا» يمكن أن تتخذ عدة أشكال، أهمها ما يلي: لماذا كان الشيء على هذا النحو ولم يكن على غيره؟ ـ «لماذا كان ثمة شيء، ولم يكن لا شيء؟».

ولكن هذه الاستفهامات المبتدئة بكلمة «لماذا» تتضمن فهما معيناً سابقاً على تكوين المفهومات préconceptuelle أعني مفهومي الوجود والعدم: وفكرة الوجود هذه باعتبارها متعالية هي التي تجعل «لماذا» ممكنة. فهي تحتوي فعلاً على الإجابة الأصلية، الإجابة الأولى والأخيرة على كل سؤال. وبالتالي فإنها تمدنا بالباعث أو بالأساس الأخير لكل استفهام. وإنه نظراً إلى أن الوجود وموقفه ينكشفان فيه، كان **العلو ـ أي تركيب الواقع الإنساني ـ هو منبع كل حقيقة وجودية ومبدؤها**[٣].

ولكن ألا نستطيع أن نمضي في البحث إلى أبعد من ذلك، وأن نتساءل «لماذا» تملك الآنية مثل هذا التركيب؟ يرى هيدجر أن هذا السؤال ليس مشروعاً بعد، لأنه لا يقابله شيء بالضبط. والواقع أنه من المحال أن نسير إلى ما وراء الآنية، كما **هي موجودة. فهي** موجودة على النحو الذي توجد عليه، وفي تحليل تركيبها الأنطولوجي نجد كل إجابة ممكنة. **ودعوى تأسيس الآنية نفسها بما هي كذلك، ادعاء متناقض، كرغبة الإنسان في أن يحلق فوق نفسه، أو أن يعرفغ ذاته قبل أن توجد.** والالتجاء إلى العلو المتعالي للآنية يكمن في أساس كل صلة بالموجود إلى درجة أن الموجود لا يمكن أن يتحقق في ذاته، أي أن يكون على هذا النحو أو ذاك إلا على ضوء فهم الوجود الناشىء عن هذا العلو[٤].

وهكذا أوضحنا أن التشعب الثلاثي لفعل التأسيس يمتد بجذوره في علو الآنية،

---

(١) عن ماهية الأساس، ص ١٠١.

(٢) ماهية الأساس، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٣) عن ماهية الأساس، ص ١٠٣ ـ ١٠٥.

(٤) عن ماهية الأساس، ص ١٠٤.

وبالتالي في الحرية ذاتها. **فالحرية إذن هي أصل مبدأ العلة، وهي باعتبارها كذلك أساس الأساس.**

ولهذا السبب كانت هي هوة الواقع الإنساني. والأساس الذي يستحيل تجاوزه. وإدراك الآنية لطابع الهوة caractère abyssal الذي يتسم به وجودها هو بالنسبة لها الحد المطلق الذي لا سبيل إلى عبوره في كل بحث ديالكتيكي أو سيكلوجي كائناً ما كان. «والحرية ـ من أجل ـ التأسيس liberté - pour - fonder هي العلة الأخيرة، وهي نفسها بلا علة، لأن الآنية ما إن تدرك نفسها باعتبارها علة ـ من أجل ـ التأسيس، حتى تكون قد ألقيت بالفعل في الوجود، وتكون بالفعل موضوعاً للانعزال والتناهي الجوهريين»[1].

وأخيراً **ينبغي أن نتخلى عن كل ادعاء بالوصول إلى حقيقة مطلقة،** لأن الحقيقة المطلقة ـ إن كان لهذه العبارة معنى ـ إنما هي ـ ولا يمكن أن تكون إلا ـ هوة وصمتاً. ولكن، هل يريد «هيدجر» أن يحاول تخطي هذه النقطة التي يرى أنها تسد الطريق على كل بحث عن الوجود سداً لانفاذ منه؟ إن مجرد انصرافه عن نشر الجزء الثاني من كتابه «الوجود والزمان» علامة واضحة إلى حد ما، وكأنها اعتراف بأنه لم يهتد إلى أية وسيلة للإفلات من البقاء داخل العالم الجوانية (immanence) ومن التناهي اللذين يميزان الآنية، وبأنه لم يجد طريقاً للاتجاه أخيراً صوب هذا المطلق الذي لا يزال أبداً يغذي آمال الإنسان العقلية والأخلاقية على السواء، والذي بدونه لا يكون للإنسان نفسه ولا للعالم أي معنى. وما من تحليل، أو مذهب، أياً كانت عبقريتهما ـ يمكن أن يقنعا الإنسان بأن يقيم المطلق من العدم واللامعقول، كما أراد هيدجر[2].

(١) عن ماهية الأساس، ص ١٠٩ ـ ١١١

(٢) يبدو من محاضرة غير منشورة عن «أصل العمل الفني» (Vom ursprung des Kuntsuerkes. 1936) يلخصها ا. دي فيلنس (الكتاب المذكور ص ٢٨٣ ـ ٢٩٢) أن هيدجر يتجه نحو «فلسفة ذات إلهام نيتشوي» تبحث في الاندماج في قلب الأرض، أي في مطلق من طراز ديونيزوسي «دواء لتناه لا أساس له على الرغم من كل شيء» (ص ٣٦٥) وهكذا يمكن أن يقام مطلق ما أمام الآنية، ولكنه ـ إن صح هذا التعبير ـ تحتها. ويصبح الآلهة الوحيدون هم آلهة أعماق الأرض chtonique، ويمكن أن يقوم الاتصال مع هذا العالم تحت الأرضي للوجود الغفل، وإن يكن ذلك نادراً وبصورة جزئية دائماً، عن طريق العمل الفني. . وإذا قيل إن هيدجر يحتج في بعض أحاديثه الخاصة على تسمية فلسفته «بالوجودية الملحدة» فهل ينبغي أن نظن أن الله الذي يقودنا إليه مذهبه هو في نهاية الأمر «هوة العدم»، أي هوة اللاتعين التي توصل إليها يعقوب بيمه؟ وفي هذه الحالة يمكن أن تعد فلسفة هيدجر فلسفة مؤلهة theiste دون الوقوع في خلط كبير؟

المقالة الثانية

جان ـ بول سارتر Jean - Paul Sartre

(١)

الغثيان La Nausée

١ ـ التجربة الأساسية التي يبدأ منها ـ جان ـ بول سارتر، والتي تتخذ في نظره أعظم قيمة بوصفها كشفاً وجودياً هي ترجبة «الملل» L'ennui . ولقد أعلن هيدجر في محاضرة له عن «طبيعة الميتافيزيقا» أن الملل العميق الذي يخيم كأنه ضباب صامت في مهاوي الواقع الإنساني (الآنية)، يقرب الناس والأشياء ويقربنا نحن أيضاً مع الجميع ـ في حالة من عدم التمايز التي تبعث على الدهشة indifférenciation étonnante ويكشف عن الموجود في مجموعه(١). وتجربة الملل هذه المتميزة الأساسية قد وصفها سارتر وصفاً مستفيضاً في رواية بعنوان «الغثيان» La Nausée . فلنحاول إذن أن نفهمها أولاً، وأن ندرك دلالتها(٢).

ووجهة النظر التي يضعها سارتر دائماً في المقام الأول من فلسفته هي «الحرية». وهو يحاول جاهداً أن يحطم فكرة ضرورة مفروضة علينا من الخارج ـ ومستمدة من ثبات الأشياء أو من نظام أخلاقي موضوعي. والأفراد في هذه الفلسفة لم يعودوا فروعاً من «طبع» محدد caractère أو من «ماهية» محددة تنبع منها صفاتهم وأعمالهم جميعاً، ولم يعودوا خاضعين لألوان من القهر تأتي إليهم من الخارج سواء أكان ذلك الخارج هو «المجتمع» أم الإله. وإنما على العكس من ذلك، المبدأ الأول لوجودهم العيني هو أن **يقفوا موقف اختيار**

---

(١) ما الميتافيزيقا؟ طبعة كوربان، ص ٢٩.

(٢) راجع في هذا التحليل كله، الدراسة الممتازة التي كتبها كلود ـ إدموندماني Claude - Edmonde Magny تحت عنوان سارتر أو ازدواج الوجود Sartre ou la duplicité de l'être في Les Sandales d'Empédocle طبعة دي لابا كونيير، نيوشاتل، ١٩٤٥ ص ١٠٥ ـ ١٧٢.

عميق جاء من تلقاء نفسه تماماً، وفيه يختارون أنفسهم اختياراً مطلقاً.

وإن هذه الحرية التي لا تشترك في شيء مع حرية عدم الاكتراث indifférence هي التي تصورها شخصيات «سارتر»، وعلى الأخص «أنطوان روكنتان» في رواية «الغثيان». فهناك موقفان ممكنان: إما أن نقاوم انطباعات أو ميولاً أو دوافع يرى الناس الذين نسميهم «أسوياء» normaux أنهم مجبرون على كبتها (وهم يلومون أنفسهم في الوقت نفسه على أنهم لم يفعلوها)؛ وإمّا أن نستسلم كلية لها، لا عن سلبية خالصة، بل عن تصميم راسخ على أن نلابسها. وهذا الموقف الأخير هو الذي تختاره شخصيات سارتر على أمل الوصول بذلك إلى حقيقة لا يستطيع الرجل السوي أن يبلغها. وهذا الاتجاه يسميه سارتر بالغش tricherie نظراً لما فيه من عنصر الإرادة والتصميم، ولما فيه بحكم ذلك من عنصر باعث على القلق والارتياب في أعين «الأسوياء»: **فالقواعد العامة تصبح موضع جدال وإنكار**. والغشاشون الذين يرمون إلى الغوص في أعماق الغثيان يتميزون عن الافراد الآخرين، عن الأسوياء الذين لا يغشون: سواء أكانوا من «الفرَيسيين» أم من أهل الطاعة، من المتمسكين بالنظام و «الأخلاق» أم من الخاملين الذين يحيون وجوداً ميكانيكياً قابلاً للاستبدال؛ أم من الأشخاص الذين لا كيان لهم. وهؤلاء جميعاً يطلق عليهم «سارتر» في جملتهم لفظ «الأوغاد»[1] salauds .

وأولئك «الأوغاد» يجدون تحت تصرفهم وسائل ثلاثاً للتخلص من الغثيان هي: العلم والسحر والجنون (الواقع والقيمة والعلو). أما العلم، فينزع في الواقع إلى الاعتراف بالحقيقة العميقة لقانون التغير الذي بواسطته يصير ما هو عرضي le contingent ، كما بين ذلك مايرسون Meyerson ـ شيئاً معقولاً، ويرد المتكثر إلى الوحدة. بيد أن هذا العالم الذي يشكله العلم عالم تعسفي: لا يشيده الإنساني إلا ليهرب من جزعه من مستقبل جزافي في صميمه... مستقبل لا يخضع لقانون أو هدف. وأما «السحر» فيتألف من أن نقرر في بساطة أن هناك أشياء ثابتة، وماهيات محددة، ومعايير مطلقة لا تتغير، وأن نتخيل أننا نخرجها إلى حيز الوجود بمجرد ذكر أسمائها. وأما الجنون فإنه ـ بعد تسليم الإنسان بأن الوجود عبث ـ ينحصر في العودة إلى عالم السحر، باسم «ميتافيزيقا» تقيم عن عمد عالماً أعلى، عالماً إلٰهياً وراء عالمنا، أرضاً وسماء جديدتين، يراد بهما أن يخفيا العدم الذي يبعث على الدوار بكل ما هو موجود. وهذه الحيل هي التي يريد الغشاشون فضحها، وإماطة اللثام عنها، على الرغم من «الأسوياء» الذين لا يرون (على كل حال) أماناً ممكناً إلا في الخضوع لقواعد الفكر والحياة التي وضعتها «حكمة الأجيال».

٢ ـ ما شروط الغش؟ الشرط الأول هو أن نتخلى عن «شخصيتنا» أي عن الوعي

(١) انظر الغثيان، ص ١٦٧ .

الواضح الذي لا يفعل شيئاً، اللهم إلا أن يعكر صفو تلقائية الوجود وتدفقها الحر؛ وأن نتخلى كذلك عن «إرادة» فلاسفة الواجب، التي لا هم لها إلا أن تفرض على أفكارنا ومشاعرنا نظاماً مصطنعاً، وقهراً متعسفاً (وهو في الحقيقة خارجي) **وينبغي أن تترك الأنا بأكملها لمنطقها الخاص**. وهذا معناه ألا يصير ثمة مجال لأن أقول «أنا» أو «أنا أفكر»، بل أن أقول: «ثمة شيء يفكر فيّ»، و «كلما ازداد تفكيري، قل وجودي» على حد تعبير إحدى شخصيات رواية «وقف التنفيذ»[1] Le Sursis . ونتيجة هذا الانسلاخ من الشخصية dépersonalisation (أو عملية اللاتبلور décristallisation) هي أن نستبعد من الفكر كل ما هو ذو وزن أو كل ما هو تركيب اجتماعي، وكل خضوع للأوامر الأجنبية عن الذات، وكل ما يصدر عن تأثير عائلي أو مهني، أو الأشكال المتحجرة للتقاليد. وبهذا يختفي الستار الذي يحجب عنا العدم، والذي يحمينا من الغثيان.

والشرط الثاني للغش (وهو مرتبط أيضاً بالانسلاخ من الشخصية، ومن مواضعات المجتمع) يتألف من نبذ الماضي. ويقول دانييل سيرينو في رواية «سن الرشد»[2]: «أن أكون بلا رائحة، ولا ظل، وبلا ماض لا شيء أكثر من انتزاع خفي لنفسي صوب المستقبل». إن الماضي هو «أنا» المتحجرة، المتموضعة objectivé ، إنها واقعي الجامد facticité : وإني لأجرها ورائي كما أجر شيئاً ميتاً». ولكي يتصرف «الأوغاد» فإنهم يعتقدون أنه من الضروري العودة نحو الماضي واستشارته. فهم يحيون إلى الوراء، لا إلى الأمام. وحين يلتقون بماضيهم يتظاهرون بأنهم يجعلون منه سلسلة من المغامرات الشائقة: وكأنهم قد صاروا أشخاصاً أسطوريين في نظر أنفسهم. والحقيقة أن الماضي لا يمكن إلا أن يكون كتلة من الحوادث المنتظمة المتناثرة التي جاءت عفواً، والتي تخلو من كل معنى[3].

وهذان الشرطان من شروط الغش سلبيان تماماً، وغرضهما أن يجعلا «الكشف» la révélation ممكناً، وهو شيء جوهري للغش، أي أن يجعلنا ندرك من العالم جانباً لا سبيل للأوغاد أن يصلوا إليه. وهذا الكشف الأنطولوجي الذي يدل على ذروة التجربة الوجودية،

---

(١) وقف التنفيذ، ص ٣٢٠.

(٢) سن الرشد، ص ١٧٩.

(٣) انظر أقوال ماثيو ديلاري في رواية «وقف التنفيذ» (ص ٣٤٩): «وحياتي، ماذا سأصنع بها؟ إن الأمر كله لم يكن يخرج عن الآتي: كانت في باريس، في شارع هويجنز. شقة تنتظره، مكونة من حجرتين، والتدفئة مركزية، وبها الماء، والغاز والكهرباء، وفيها مقعدان كبيران لونهما أخضر، وسرطان من البرنز فوق المنضدة، وسيعود إلى شقته ويضع المفتاح في القفل، ويحتل كرسيه «بليسيه بوفون» مرة أخرى.. وكأن شيئاً لم يمض... لا شيء على الإطلاق.. إن حياته تنتظره، حياته المألوفة، وقد تركها في مكتبه، وفي حجرة نومه، وسينساب في الداخل دون أن يصنع حكايات... إن أحداً لا يصنع حكايات... وكل شيء سوف ينسى خلال شهر... ولن يبقى غير ندبة صغيرة غير ظاهرة في تيار حياته المتصل.. شرخ صغير... ذكرى ليلة اعتقد فيها أنه ذهب إلى الحرب».

يتألف من رفع مفاجىء للحجاب عن الوجود، مبيِّناً أن «الأشياء يمكن أن تكون أي شيء آخر» وأنها لا تتمتع بأي ثبات، وإذا كانت تبدو لنا أنها لا تتغير، فذلك بسبب كسلها وكسلنا. وفجأة تفقد الأشياء المألوفة اتساقها وهويتها، ولا تعود الألفاظ تخفي الأشياء التي ـ بعد أن تجـرَّدت من أسمائها ـ توجد هناك «عنيدة، جبـارة» في ماديتها الغفل وفي لا معقوليتها. والحق، أنه لا يوجد شيء ثابت في الوجود، إلا ما ألصقنـاه عليه من لافتـات. وهذا الكشف يفـرض علينا الفكرة أو الشعور **بأن كل شيء يمكن أن يحدث، وأنه لا توجد قواعد أو معايير، أو إطارات ثابتة غير متغيرة، وأن المكان والزمان مرنان مائعان**. ونتيجة لهذا الانزلاق أو هـذا التلاشي للعالم اليومي، نغوص في الغثيان عمودياً[1] à pic .

وإذن فلا ينبغي أن نتحدث بعد ذلك عن «الأشياء» فأنا الذي أشيد الأشياء وعالم الأشياء حين أتحدث عنهما، أو حين أنظر إليهما. وليس لهذا العالم واقع آخر غير واقع التصـورات والألفاظ التي أجمد بها تدفقه، وأضفي بها معنى على لا معقوليته[2]. **وتجربة الغش تجعل هذا العالم الهندسي الجاهز ينزلق في عدمها**. بيد أنني ـ إزاء هذا الوجود المعاد إلى نفسه، وأزاء هذا «التدفق المتعجن» écoulement pâteux أعاني في الوقت نفسه **رهبة عميقـة**. فلم يعد ثمة شيء سوى الوجود، أي **شيء عرضي لا مبرر له**، **بصورة مطلقة**، وهذا الشيء موجود هناك دون أن نعرف لذلك سبباً، ودون ضرورة تقتضيه أو تفسير يبرر ظهوره.. فهـو شيء لا معقول في جوهره[3]، يوجد في بلادة وميوعة، وبنوع من الوهن، وكأنه لا يستطيع أن يمنـع نفسه عن أن يوجد ـ فهو زائد عن الحاجة de trop بالنسبة إلى الأبد[4].

---

(١) يمكن تقريب هذا الوصف من وصف هيدجر للعالم المضطرب للوجود الغفل، ولهذا يتحدث هو أيضاً، كما رأينا آنفا ـ عن الغثيان.

(٢) نستطيع أن نتذكر هنا برجسون الذي دعا ـ من أجل العثور مرة أخرى على «الواقعي» ـ إلى التخلي بمجهود عنيف، عن الأطر الجاهزة التي يضعها العقل التصوري المتجه نحو الفعل والصانع «للأشيـاء»، بيد أن هذا الزهد البرجسوني بالقياس إلى نزعة سارتر، لا يعد إلا تسلية من تسالي الصـالونـات في يوم مـطير! وفضلاً عن ذلك، فإن برجسون لا يقدم لنا منهجه بوصفه وسيلة للغوص في العدم، وإنما باعتباره وسيلة لبلوغ الوجود، والوصول إلى المطلق.

(٣) أنظر «الغثيان» ص ١٦٧ «ما من كائن يستطيع أن يبين معنى الوجود، ووجود ما هو مفتقر إلى غيره Contingent ليس وهماً، أو ظاهراً يمكن إتلافه، إنه المطلق، وبالتالي اللاسببية الكاملة la gratuité parfaite كل شيءجاء عفواً: هذه الحديقة، وهذه المدينة، وأنا نفسي. وحين يحدث أننا ننتبه إلى ذلك يثقل الأمر على القلب، ويبدأ كل شيء في أن يصبح عائماً.. وهذا هو الغثيان، وهذا هو ما يحاول «الأوغاد» أن يخفوه عن أنفسهم بفكرتهم عن الحق le droit ولكن، يا لها من أكذوبة تعسة! فما من أحد له أي حق: وهم أنفسهم جزاف كغيرهم من الناس: ولا يحدث أنهم يشعرون بأن وجودهم زائد على الحاجة..» وفي نفس المرجع ص ١٩٣ «إن كل موجود يولد بلا سبب ويحيا من ضعف، ويموت بالمصادفة».

(٤) الغثيان، ص ١١٣.

ويتحول القرف إلى خوف حين تكشف لنا هذه الرؤية للعالم، لا عن فقدان الضرورة ـ التي هي الأساس الأخير للوجود ـ فقداناً تاماً، بل أيضاً عن هذه القوة على التضخم التي لا تقف عند حد والتي يتميز بها العالم ـ كأنها تضخم الورم السرطاني ـ دون علة أو قانون اللهم إلا قانون الدفع الأول[1]. فالوجود الذي لا يستطيع أن يمتنع عن أن يوجد ينزع بحركته الطبيعية إلى أن يبتلع كل شيء، ويملأ كل شيء[2].

٣ ـ يرى «سارتر» أن لتجربة الغثيان قيمة ميتافيزيقية، فهي تكشف لنا عن صميم الوجود، وهي من هذا الوجه تتيح لنا رؤية جديدة لعالم الأشياء والإنسان[3]. ولقد قدم لنا

---

(١) يثبت ميتالنيكوف Métalnikoff (الخلود، وإعادة الشباب في البيولوجيا الحديثة، فلاماريون ١٩٢٤) أن تضخماً ميكروسكوبياً يمكن أن يعطينا في أربعة أشهر حجماً من المادة الحيّة يزيد على حجم الكرة الأرضية إذا لم يعي هذا التضخم علل خارجية، ويقول: «ينبغي أن نتأمل هذه الأرقام لكي نكون فكرة عن القوة الهائلة التي تملكها الخلية الحية الميكروسكوبية التي تمثل وتبني بروتوبلازمها بطاقة وسرعة على هذا النحو من الروعة». وهذه الروعة عينها هي التي تثير «الغثيان» عند سارتر.

(٢) يلاحظ كلود ـ إدموند ماني (المرجع المذكور) أن هذا الوصف كله للغثيان صادر عن تحيز واضح. فهو بالتأكيد «اختيار» على حد تعبير سارتر. غير أن هذا الاختيار يبحث لنفسه عن مبرز له، حتى تكون له قيم التجربة الكونية cosmique. ولهذا لا يفوتنا أن نقرر أن هذا التبرير مجرد حيلة، واضحة تماماً على المستوى الأدبي، في سوء الإستعمال الذي يقوم به سارتر لكلمة obscène «فاحش» حين يطلقها على موضوعات لا يراها أبداً «الأسوياء» من الناس باعتبارها كذلك (اليد، ملامح الوجه) أو سوء استعماله لنعوت أخرى يستخدمها لوصف الأشياء والناس مثل «متعجن» pateux و«لزج» visqueux. وبهذا المعنى نفسه يجتهد سارتر باستمرار في عرض الأفعال الإنسانية على أنها خالية من كل ضرب من ضروب المعنى، وفارغة تماماً من كل قصد عقلي. ونحن نحس هنا بأن الشيء غريب وغير ذي معنى من النوع الذي نحس به لو أننا صورنا رجالاً أثناء سيرهم بحيث لا نثبت غير حركة الساقين: وهذه الحركات العنيدة الراتبة التي للأطراف السفلى سوف تبدو حركات سخيفة، وليس لها هدف ظاهر إلى درجة بشعة. وهذه هي الإنسانية التي يصورها لنا «سارتر» فالناس قد جردوا من أنسانيتهم ـ déshumsnisés، وهم يتحركون حركة عقيمة في الخلاء المطلق دون أي مبرر، إلا أنهم قد قضي عليهم بهذه الحركة. ولكن من الواضح أيضاً أن النرد مغشوش، وأننا في مجال متعسف صرف.

(٣) لا يكاد يكون هناك ضرورة لأن نوجه ها هنا اعتراضاً أتاحت لنا دراستنا لهيدجر أن نبرزه عدة مرات، ألا وهو أن تجربة الغثيان لا يمكن إلا أن تكون لها قيمة فردية (على افتراض أنها موجودة فعلاً). فهي تجربة جان بول سارتر ولا شيء أكثر من ذلك. «وقيمتها الميتافيزيقية» ليست في ذاتها سوى تعبير ذاتي عن الفرد «بوكنتان». وهناك آراء أخرى تحيل وصف تجربة أنطوان روكنتان إلى علم الأمراض العقلية، لأنها أشبه بيوميات شخص مصاب بالفصام (الشيزوفرينا) وعلى أية حال نستطيع أن نضع في مقابل هذه التجربة «تجارب» أخرى تناقضها تماماً، وتتضمن باعتبارها ذاتية هي الأخرى ـ رؤية للعالم مختلفة تمام الإختلاف. والواقع أننا لا نستطيع أن نصفي حسابنا مع هذه التجارب بقولنا إنها من شأن «الأوغاد». وفضلاً عن ذلك، فإنه إذا كان الغش ـ كما لاحظ كلود ـ إدموند ماني (المرجع المذكور ص ١٣٠ والصفحات التالية) كاملاً حقاً، فإنه يصبح في هذه الحال غير قابل للنقل إلى الغير، بل يصبح متعذراً على الغشاش نفسه، لأنه بتطابقه مع جنونه لا يعود موجوداً بوصفه شخصاً، وباعتباره «أنا»، ويتلاشى في العالم اللامعقول غير المتسق حيث يجعله الغثيان ينسكب حتى آخر قطرة فيه. ويختفي الغثيان بدوره في هذه الموضوعية الخالصة الفرنسية المطلقة. والواقع أن أنطوان روكنتان في جوهره ليس إلا غشاشاً من طراز رديء، وأنه «وغد» على نحو ما، لأنه لا يغش حتى النهاية.

هيدجر في مؤلفاته الإطار العام لميتافيزيقيا الوجود هذه، وعاد جان بول سارتر في كتابه «الوجود والعدم» إلى تناول الموضوعات الجوهرية التي عالجها هيدجر، مع مناقشتها وتصحيح بعض عناصرها. وسنرى ذلك فيما بعد، ولكن من المناسب إلى أن يحين ذلك أن نذكر نتائج الغش، مع التزامنا بالتحليل الوجودي.

وينبغي ألا ننظر إلى الغش باعتباره مسلكاً حراً، إنه حر بكل تأكيد من حيث أنه ناشىء عن اختيار مبدئي، أتخلى به عن الكون الثابت المريح الذي يهيئه العلم أو السحر أو ميتافيزيقيا «العالم الآخر». ولكنه «واجب» بل إنه الواجب الوحيد الذي أتحفز إليه بشجاعة وصفاء يفتقر إليهما «الأوغاد» افتقاراً تاماً، حين يرفضون الغش من حيث المبدأ، ويلوذون في جبن بأتفه ضروب «جنون الكذب»[١] mythomanies . و«جنون» الغشاشة بالقياس إلى حكمتهم «المبتذلة» إثراء وتفوق. والغشاشة هم إذن «الأسوياء» الحقيقيون، لأنهم قد أدركوا حقيقة الوجود، ولهذا ظفروا بالحرية.

والواقع أن الحرية متضمنة بجلاء في إمكانية «الغش» نفسها، فبواسطتها تبينت الوجود في لامعقوليته الأصلية: فهي ما يوجد بلا علة، ما يوجد هناك متسلطاً وبلا تبرير في آن واحد، وهي ما لا يشير إلى شيء آخر غير ذاته، وهي ما توجد وراء au - delà «الممكن» و«الضروري»، وهي ما لا يمكن استنباطه، وهي العفوية الخالصة، والافتقارية contingence الأساسية، هي الملأ المطلق، المتكتل، المتعجن empaté في نفسه. **وليس الغثيان سوى هذا الشعور بالاختناق الذي يسببه ذلك الكشف للوجود،** كأنه شيء يأخذك من كل جوانبك بغتة، شيء يتوقف من أجلك، ويثقل على قلبك «كأنه حيوان ضخم لا يتحرك»[٢]. ومع ذلك، ينبغي أن يكون ثمة صدع fissure في الوجود، ما دمت أستطيع أن أخرج - عن طريق الغش من ذلك التكتل المظلم، وأنجح في أن أكون شيئاً آخر غير ما أنا عليه. **إن القلق يكشفني لذاتي باعتباري شعوراً، وبهذا يقنعني بأن ثمة لعباً في الوجود،** وأن العدم يطارد كينونة الوجود.

والحرية تقوم على هذا العدم، وهي هذا العدم نفسه، أعني الإمكانية التي أملكها في

---

(١) راجع «الغثيان» ص ١٦٧. «الشيء الجوهري هو الموجودات المتوقفة على غيرها، أعني أن الوجود - بتعريفه - ليس ضرورياً، فكون الشيء موجوداً معناه مجرد أن يكون هناك... مشاراً إليه. والموجودات تظهر، وتتلاقى، ولكننا لا نستطيع أن نستنبطها على الإطلاق. وأعتقد أن هناك أشخاصاً فهموا هذه الحقيقة، كل ما في الأمر أنهم حاولوا التغلب على هذه الحالة التي للموجودات المفتقرة إلى غيرها باختراع موجود «ضروري» هو «علة ذاته» cause de soi . والحق، أنه ما من كائن ضروري يستطيع أن يعلل الوجود: وإذن فإن وجود ما هو بغيره ليس وهماً، وليس ظاهراً يمكن أن نبدده، بل إنه المطلق»، وبالتالي فإنه العفوية «الكاملة» la gratuité parfaite .

(٢) الغثيان، ص ١٦٨.

أن أكون ـ عن طريق الشعور (أو الوعي) ـ الموجود الذي ليس أنا، وفي ألا أكـون الموجـود الذي هو أنا. بل ينبغي القول بأنني **مرغم على أن أكون حراً**، من حيث إنني لا أستطيع أن أكون «هذا» الشخص بالذات إلا بأن أختار نفسي، ومن حيث لا أستطيع أن أتحاشى الاختيار (لأن الامتناع عن الاختيار هو نفسه اختيار) لأن من الواجب علي بعد أن ألقي بي في الوجود، دون أن يؤخذ رأيي ـ أن أتحمل هذا الوجود، بأن أصنع نفسي على نحو ما أريد، ودون أن أستطيع الاعتماد على شيء آخر غير نفسي. وعلى هذا الأساس ليس الغش غير وسيلة، وطريق يفضي إلى الحرية، ومنها إلى القيمة التي هي نتيجة لاختياري، أو إن شئنا، هي ذاتي كما أختارها في حرية.

على أني أستطيع أن أتخلى عن الحرية، لكن هذا لا يكون إلا عن سوء طوية mauvaise foi لأنني حين أتخلى عن الحرية، يكون ذلك بواسطة الحرية أيضاً. وهذا ما يفعله «الأوغاد» على وجه الدقة. فهم «جادون» serieux وفقاً لتعريفهم، لأنهم لا يقبلون إلا «الموضوعية»، ومثلهم الأعلى هو أن يرتدوا ثوباً من اتساق الأشياء، وأن يكونوا مثبتين متصلبين stabilisés et solidifiés ، والحقيقة أنهم لا يصلون إلا إلى أن يكونوا متعجنين لزجين، لأن الشعور لا يتجمد إلا في الموت ـ وهم على هذا النحو ينقطعون عن الوجود.

ويلعب «المتعجن» و «اللزج» (والمزفت أيضاً poisseux) دوراً هاماً عند سارتر، في الرمز إلى حالة الإنسان الذي بنبذه للحرية يستقر في سوء الطوية، وينزع إلى أن **يتحول إلى شيء**، فيتماسك أولاً (كما تتماسك القشدة) ويتعجن، ثم يتجمد (ولقد أدرك الناس بذوقهم الفطري هذه الظاهرة حين يقولون مثلاً: إن الإبتسامة قد تجمدت على الشفتين، أي أنها تثبتت وتجسدت وأصبحت شيئاً). **فاللزوجة إذن هي الحالة الوسط بين العدم أو سيولة الحرية وبين الملاء المتكتل المعتم للوجود في ذاته (أو للشيء)**. والوعي يتسرب إلى داخله، كما يتسرب في النوم. غير أن الإنسان لا يشعر أبداً بالطمأنينة في هذه الحال، بل إن ما هو لزج بمجرد أن يلاحظ فيه هذه اللزوجة يوحي إليه شعوراً بالرعب، لأن التورط أو الوقوع في اللزوجة شيء مخيف بالنسبة للشعور[1].

وليس من شك في أن **الحرية عبء ثقيل الحمل**، وفيها شيء شديد الوطأة من حيث

---

(١) أنظر الوجود والعدم، ص ٦٩٨ ـ ٧٠١ «الشيء اللزج هو في بداية الأمر تجانس ومحاكاة للسيولة. والمادة اللزجة كالقار مثلاً، عبارة عن سائل شطاح aberrant . والشيء اللزج يتبدى في جوهره على أنه معتم، لأن السيولة توجد فيه مقيدة في حركتها. واللزج هو العذاب الذي يعانيه الماء. هذا الجمود على حالة الثبات هو الذي يتصف به اللزج لا يشجع على الامتلاك. واللزج طيع. كل ما في الأمر، أنني حين أعتقد أنني أملكه، ها هو ذا نتيجة لقلب غريب للأوضاع قد أصبح يملكني. إن اللزج يظهر على أنه سائل يراه الإنسان في كابوس، وكأن كل خصائصه قد شاع فيها ضرب من الحياة، وهذه الخصائص تعود لتقف ضدي».

أنها تضع فوق كاهلي ثقل وجودي وثقل العالم. ولكنها القيمة «الوحيدة» لأنها لا ترتكـز إلا على نفسها، !ـ كما أنها القيمة المطلقة، إذ لا قيمة إلا بها.

(٢)

الوجود في ذاته وأصل العدم

L'être - soi et l'origine du néant

أ ـ الوجود في ذاته L'être - en - soi :

١ ـ إن التحليـلات السـابقـة تبـدأ من تجـربـة الغثيـان، وهي تـتـطور على المستـوى السيكلوجي. ومن الممكن أن نقوم بهذه التحليلات أيضاً على المستوى الأنطولوجي. وهذا هو الميدان الذي يرتاده ـ ارتياداً فنياً ـ الكتاب الفلسفي الذي ألفه جان بول سارتر تحت عنوان «الوجود والعدم»، مع هذا العنوان الفرعي: «محاولة في الأنطولوجيا الظاهرية Essai d'onto-logie phénoménologique.

فلنشرح أولاً هذا العنوان الفرعي الذي يجمع ـ في مفارقة ـ عبارتين يبدو أن إحداهما تنافي الأخرى. يقول سارتـر: «لقد حقق الفكـر الحديث تقـدماً ملحـوظاً حين رد المـوجود l'existant إلى سلسلة من المظاهر التي تبرزه. وقد أريد بذلك القضاء على عدد من المذاهب الأثنينية dualismes التي كانت تحيـر الفلسفة، وإحـلال « واحديـة الظاهـر» le monisme du phénomène محلها. فهل تحقق نجاح في ذلك[١]؟ ليس من شك، أنه لم تعد ثمت حاجة إلى التمييز في وجود بين «خارج» و«داخل»، أو بين ظاهر apparence خـاضع للمـلاحظة، وطبيعة nature تحتجب وراء هذا الظاهر، كأنه ستار مسدل عليها. هذه الطبيعة لا وجود لها. ووجود الموجود هو ما يظهر فحسب. والظاهر ـ أعني «موضوعية» الـظاهر ـ هـو واقع الشيء كله، كما أثبت ذلك هوسرل وهيدجر. إنه نسبيَ، مطلق: نسبيٌ،من حيث أنه يتعلق بشخص يظهر أمامه، ولكنه مطلق من حيث أنه لا يشير إلى شيء آخر وراء ذاته. **وما يكون عليه الظاهر في ذاته هو ما هو عليه مطلقاً فهو يتبدى كما هو**، وبالتالي نستطيع دراسته ووصفـه باعتبـاره كذلك، إذ أنه دال بنفسه على نحو مطلق. ومن ثم يصبح هذا الوصف «أنطولوجياً» من حيث أنه يقصد الوجود نفسه، ولكنه أنطولوجياً «ظاهرية» من حيث أن الـوجود ليس شيئـاً آخر غيـر موضوعية الظاهر[٢].

وفي نفس اللحظة تختفي ثنائية «القوة» و«الفعل» التي ارتبطت منذ عهد أرسطو بثنائية «الظاهر» أو «العرض»، والماهية أو الجوهر. فـ «كل شيء موجود بالفعل» Tout est en acte

---

(١) الوجود والعدم، ص ١١.

(٢) الوجود والعدم، ص ١٢.

لأن الظاهر هو واقع الوجود كله، وأن الظاهر هو الماهية كلها: ووراء الفعل لا يوجد شيء سواء أكان قوة puissance أم كموناً virtualité . **فالوجود هو ما هو عليه على نحو ضروري ثابت ومطلق**. وليست الماهية غير الرابطة التي تجمع بين الظواهر المتتالية للموجود، أي أنها هي نفسها ظاهر(١).

ويقول سارتر: ولكننا مع ذلك نرفض المثالية، التي تبينت دون شك أن الوجود يرد إلى الظاهر، وأنه يمتد معه في آن واحد coextensif ، ولكنها ترتكب ذلك الخطأ الخطير حين ترد الظاهر - ومعه الوجود - إلى الذات. والواقع أن **وجود الظاهر هو ظاهر للوجود حقاً**، ونستطيع أن نصفه على هذا النحو. فهناك «ظاهر الوجود» phénomène d'être ، هو وجود فعل الظهور l'être du paraître ، ومهمة الأنطولوجيا هي أن تصفه على النحو الذي يتجلى فيه. ولكن، من الواضح أن هذا الوصف لا ينحصر في أن نكتشف في الظاهر - أي في الموجود - كائناً أو وجوداً يميل إليه على نحو ما، كأن الموضوع «يملك» أو «يتقبل» الوجود عن طريق المشاركة، أو بواسطة الخلق. فالموضوع l'objet «**موجود**» ولا نستطيع أن نقول أكثر من ذلك. وهو باعتباره كذلك أي باعتباره موجوداً يشير إلى نفسه على أنه مجموعة منظمة من الصفات، وشرط لكل كشف. فهو موجود لكي ينكشف être - pour dévoiler وليس موجوداً لكي يحتجب non - être - devoilé . ووجود الظاهر هو شرط الوجود وأساسه. ولكن، يلزم عن ذلك أن وجود الظاهر لا يمكن أن يؤدي إلى ظاهر الوجود، ذلك أن ظاهر الوجود «أنطولوجي» بنفس المعنى الذي لحجة القديس Anselme : فهو - باعتباره ظاهراً - يتطلب أساساً يكون هو نفسه «وراء ما هو ظاهر» transphénomenale ، أي أنه من حيث هو كذلك - يفلت من حالة الظاهرية phénoménalité (هذه الحالة التي تقوم ماهيتها على أنها لا توجد باعتبارها انكشاف ذاتها). إن وجود الظاهر يزيد إذن على المعرفة به ويؤسسها في آن واحد(٢).

---

(١) الوجود والعدم، ص ١٢.

(٢) الوجود والعدم، ص ١٤ - ١٦ - إن المناقشة التفصيلية لهذه التمهيدات تفضي بنا إلى تناول الأنطولوجيا كلها. وسنقتصرها هنا على بضع ملاحظات.

١ - إن استبعاد ثنائية الظاهر والوجود لا يأتي أبداً من تلقاء نفسه، هذا إذا تجنبنا على الأقل أن نأخذه بالمعنى الكنتي، كما فعل سارتر. فمن الواضح أن الفكرة الكنتية والتجريبية القائلة بوجود (سواء أكان جوهراً أم شيئاً في ذاته noumène) يكون محجوباً، وغير قابل لأن يدرك في ذاته - «وراء» الظاهر - من الواضح أن هذه الفكرة باطلة. فالظاهر هو الوجود نفسه من حيث أنه يظهر؛ وليس الوجود شيئاً يكمن وراء أشياء أخرى كالجسم تحت الثياب التي تخفيه. ولكن لا يلزم عن ذلك أن ما يظهر هو كل الوجود: فهناك في «وحدة الوجود العينية» ثنائية الشيء الذي يظهر والشيء الذي يظهر، أعني أن الظاهر الذي هو في الحقيقة جانب من جوانب الوجود «ليس إلا جانباً من جوانب الوجود»، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى؛ أن الظاهر يحيلنا إلى العارف وإلى الوجود «في وقت واحد» بواسطة نسبية مزدوجة يمكن أن تفيد في تعريف الظاهر، من حيث أنه يؤثر في العارف بما هو كذلك بأن يجعله يخصص فعله في المعرفة، ومن حيث أنه تعيين للوجود الذي يبدو به الوجود إزاء العارف. وهذا كله ملغى عند سارتر، لا بسبب توضيح سابق

٢ ـ لقد كشفنا الوجود إذن ـ بكل ما في الكلمة من معنى، أعني «الوجود في ذاته» - être en - soi والواقع أننا لا نستطيع أن نقبل وجهة نظر «بركلي» Berkeley القائلة إن معنى الوجود هو أن يدرك être est être perçu ou percevoir ذلك أن الوجود لا يمكن أن يرد إلى الواحد أو الآخر، فهو لا يرد إلى شخص المدرك (أو إلى الوعي) لأن الشخص المدرك ـ بوصفه كذلك ـ هو أيضاً موجود: فهناك إذن وجود للمعرفة يتطلب هو نفسه أساساً، فإذا لم يوجد هذا الأساس انهارت جملة «الإدراك ـ المدرك» perception - perçu ووقعت في العدم. وعلى هذا ينبغي أن يكون وجود ـ الأساس للإدراك percipêre هو نفسه «وراء ما هو ظاهري» transphénomenal ، ذلك أن الوجود لا يفضي إلى أن يكون الشيء مدركاً، إذ أنه من حيث هو كذلك يحيلنا إلى شخص مدرك يكتشف لنا وجوده عن هذا الطريق بوصفه شعوراً. وفضلاً عن ذلك، فإن

لمفهوم الوجود (لأنه لا يوجد شيء من هذا عنده) ولكن نتيجة لقرار بسيط يسير اعتباطاً منذ البداية وهو أن «الموجود ينبغي أن يرد إلى سلسلة المظاهر التي تجلوه». ومن هذه المسلمة تنبع «أنطولوجيا» سارتر كلها في منطق قد لا نستطيع أن نعجب به كل الاعجاب، ولكنه منطق لا توجد فيه في نهاية الأمر، غير هذه المسلمة التي تؤسسه، أي لا شيء أكثر من القبلي a priori وسنلاحظ على وجه الخصوص ـ أن فكرة الوجود في ذاته التي سوف تلعب دوراً هاماً ـ تنتج مباشرة عن القضية السابقة. فإذا كان الوجود ليس ـ في الواقع ـ غير سلسلة مظاهره، فإنه ينتج عن ذلك أن الظاهر في موضوعيته نفسها ـ عبارة عن مطلق لا يشير إلى شيء آخر وراءه. غير أنه في هذه الحالة، يصبح ظاهره أو تحققه أمراً غير مفهوم، ذلك أن كل ظاهر تعبير عن علاقة معينة بالذات، فهو يقتضي نوعاً من التضاعف dédoublement ، وضرباً من «التكثيف» decompression الداخلي (وفقاً لمصطلح سارتر) و «خارجاً» و «داخلاً». ونتيجة لقبولك ذلك، يصبح ظهور الظاهر (أي ظهور العالم) وجوداً بالغير بالمعنى المطلق، وجوداً اعتباطياً ولا معقولاً كوجود الظاهر ـ وهذا الوجود نفسه الذي لا يمكن أن تكون له علاقة بشيء، ويتصور باعتباره هذا الشيء المتكتل الذي لا يمكن النفوذ فيه ـ الكثيف المعتم الذي يعرف الوجود في ذاته.

٢ ـ وترجع المسألة ـ في جوهرها ـ كما أدرك سارتر جيداً ـ **إلى ثنائية الفعل والقوة**. فسارتر لا يعترف «بالقوة» وكل شيء في حالة فعل، والوجود الموجود هو فعلاً كل ما يمكنه أن يوجد. بيد أن هذا الرأي تناقضه تجربة التغير التي تفرض على العقل أن الوجود لا يكون أبداً كل وجوده؛ ومن ناحية أخرى يعتمد هذا الرأي ضمناً على فكرة خاطئة عن القوة، متصورة على أنها شيء أو فعل ناقص داخل أو محتجب في الوجود. والواقع أن القوة ليست شيئاً على هذا النحو وإنما هي على العكس من ذلك ـ نوع من عدم الوجود، لا بصورة مطلقة، ولكن بالنسبة إلى الفعل، أي أنها عدم الوجود «الفعلي» actuel . ولكن لها بوصفها كذلك، نوعاً من الإيجابية، هو وجودها على أساس الإمكانية الواقعية في الوجود نفسه، الذي ليس هو كل ما هو بالفعل فحسب، بل كل ما يمكنه أن يكون.

٣ ـ وهذه القوة potentialité التي للوجود هي التي تجعل التغير ممكناً ومعقولاً. ولقد أصر أرسطو طويلاً على هذه النقطة، وأثبت أنه بدون هذا العدم الداخلي يصبح الوجود ساكناً، كثيفاً، ممتلئاً، أو كما يقول سارتر متعجناً في نفسه empâté en lui - même ، فالقوة تضع فيه المرونة والقابلية لنفوذ شيء فيه، إذ يستطيع بذلك أن يصير وأن يتقبل. وبتأثير هذا الإنكار للقوة يصل «سارتر» بمنطق لا يقبل النقاش إلى أن يجعل من «الوجود في ذاته» ـ أعني من الوجود ذاته ـ ملاء مطلقاً لا يمكن أن نتصور فيه حدوث أية حركة، كما لا نستطيع أن نقول عنه شيئاً إلا أنه موجود. والوجود إذا تصورنا أنه ساكن، كثيف، متكتل، معتم، مظلم، ليس في نهاية الأمر إلا اسم المادة. والأنطولوجيا السارترية ـ كما هي الحال عند بارمنيدس، ونتيجة للمبدأ نفسه ـ تصبّ في النزعة المادية الخالصة.

الشعور دائماً شعور بشيء، فهو ليس تلقائية خالصة: فإذا نحن افترضنا أن الوجود يرد إلى الوجود ـ المدرك فمعنى ذلك أن نفترض أن الشعور يمنح الوجود لعدم خارجي عنه، بأن يحتفظ له بعدم وجوده. وفي هذا مزيد من الأباطيل كما يعلن جان بول سارتر[1]. فلا مفر إذن من القول بأن **المعرفة تقتضي في ـ وقت واحد ـ وجوداً وراء الظاهري للشعور، ووجوداً وراء الظاهري للظاهر**[2].

فلنقل إذن «إن الوجود الذي وراء الظاهري لما هو موجود بالنسبة إلى الشعور هو نفسه وجود في ذاته»[3]. فهناك وجود الشعور أو «الوجود لذاته» و«الوجود في ذاته». ولا نقصد بالشعور هنا إدراك الشعور لنفسه conscience réflexive عندما يجعل من نفسه موضوعاً، وإنما نقصد ذلك الشعور الواضع conscience positionnelle الذي يتجاوز نفسه ليصل إلى موضوع ما، والذي يستنفد نفسه في هذا الوضع ذاته. وهذا ما يسميه سارتر «الكوجيتو السابق على تفكير المفكر في ذاته» Cogito préflexif أعني الشعور الذي هو شعور بأنه شعور بموضوعه الذي من حيث هو على هذا النحو: يوجد من أجلي. وهذا الشعور المدرك ليس هو نفسه موضوعاً للإدراك، وإلا وقعنا في تسلسل لا نهاية له، لأنه إذا كان ينبغي أن يكون العارف معروفاً، فلا بد أن يكون العارف المعروف معروفاً بدوره من جديد، وهكذا دواليك إلى غير حد نقف عنده: وبذلك يفر الشعور فراراً أبدياً، ومن ثم، **فإن الشعور المباشر الذي عندي عن الإدراك يستقطب كله حول الموضوع والعالم**. فهو يجهل نفسه باعتباره شعوراً ولا يعرف نفسه إلا على أنه شعور بـ «موضوع» أو بـ «فعل». وهو وموضوع شعوره يؤلفان شيئاً واحداً. وبهذا المعنى لا تكون اللذة ـ مثلاً ـ شيئاً وجد «قبل» الشعور باللذة، كما أنها ليست صفة أشعر بها حين أعود إلى شعوري: فاللذة ليست سوى الشعور بها، بل إنها هذا الشعور نفسه من حيث هو كذلك: فهي توجد بوصفها لذة، وهذا الوجود هو بالفعل كل وجودها من حيث الشعور.

ويلزم عن ذلك أن نوع وجود الشعور (على عكس ما تفترضه الحجة الوجودية التي تنتقل فيها من الممكن إلى الوجود) هي من النوع الذي لا يكون فيه الشعور «ممكناً» قبل الوجود، وإنما

---

(١) الوجود والعدم ص ٢٦ ـ نستطيع أن نلاحظ هنا (وهذه الملاحظة لا بد أن تتكرر في كثير من الأحيان، راجع ص ١١: «شعور غير مباشر، وهذا باطل» ص ١٩: . . . أو أن نؤكد ضرورة التقهقر إلى ما لا نهاية، وهذا باطل) أن الاتهام باللامعقولية ليس له كبير وزن في المذهب السارتري الذي يذهب إلى أن الوجود في جوهره لا معقول، وجزافي ودون سبب، وعلى العكس من ذلك، إذا كان لا بد من أن يُنَحّى اللامعقول باعتباره مستحيلاً وغير قابل لأن يكون موضوعاً للتفكير، فكيف نؤكد أن جوهر الأشياء، وأن كل شيء لا معقول؟ من الجلي أن سارتر يتخبط في نفس التناقض الذي يقع فيه المذهب البيروني pyrrhonisme الذي يريد أن يثبت أنه من الحق أنه لا يوجد شيء حق، أو يريد أن يضع مبدأ التناقض موضع شك مستعيناً بهذا المبدأ نفسه.

(٢) الوجود والعدم، ص ٢٣ ـ ٢٧.

(٣) الوجود والعدم ص ٢٩.

على العكس من ذلك **وجوده هو الذي يتضمن ماهيته**: فلكي تكون هناك لذة، فلا بد أن يوجد أولاً شعور «بـ» هذه اللذة[١]. وفضلاً عن ذلك، فإننا لا نستطيع أن نفسر الشعور بشيء آخر سوى ذاته، وإلا أصبح مجرد «نتيجة»، وكان لا بد بالتالي أن يكون أولاً لا شعوراً أو شعوراً لا شاعراً، وهذا تناقض، «فالشعور شعور من أوله إلى آخر، ولا ينبغي أن يحد إذن إلا بنفسه»[٢].

ومن ناحية أخرى **فليس من الممكن تصور أية نشأة للشعور**، ذلك أن الشعور لا يمكن أن يكون سابقاً على وجوده الخاص، كما أننا لا نستطيع أن نقبل أن يكون فعلاً خالقاً لذاته، ذلك لأن الشعور ليس شعوراً «بـ» ذاته باعتباره فعلاً، ولكنه شعور «بـ» ذاته بوصفه شعوراً «بـ» شيء ما. فلنقل في بساطة «إنه يوجد بذاته» لا بمعنى أن يصدر عن العدم، لأنه لم يكن «قبل» الشعور غير ملاء من الوجود: والواقع أن الشعور سابق على العدم، وأنه «يصدر» عن الوجود ـ ولكن بمعنى أنه «لا يوجد شيء» هو علة الشعور، وأنه بذاته علة كيفية وجوده وتحديد لذاته بذاته.

وعلى هذه الصورة يكون **الشعور هو المطلق**. ما دام من الممكن تصوره باعتبار أنه جوهر أو ماهية تخرج إلى حيز الفعل في علاقتها بموضوع ما، وهو ليس متعلقاً بالتجربة، ولكنه هـذه التجربة نفسها. وليس فيه شيء «جوهري»، ولكنه «مظهر» apparence محض، إذ أنه لا يوجد إلا من حيث أنه يظهر: والمظهر فيه هو عين الوجود تماماً، و«خلاؤه» الكلي (ذلك أن العالم كله يوجد خارجه) يكون المطلق بالمعنى الأصلي للكلمة[٣].

قلنا إن الشعور هو بالضرورة شعور «بشيء ما». فماذا يعني هذا القول سوى أنه يتجـه أصلاً صوب وجود ليس هو (الشعور)، أي صوب «متعال» un transcendant وهذا التجاوز من جانب الشعور نحو شيء آخر (أو العلو) هو تركيب مكـون للشعور، من شـأنه أن يجعـل فعل الشعور برهاناً أنطولوجياً حقيقياً: فالماهيـة (أو الموضـوع) من حيث هي أمر يـدركه الشعـور، تقتضي وجود هذا الشيء المتعـالي. وهنا تتـلاشى الذاتيـة الخالصـة، فإنها لمـا لم تكن ـ حسب تعريفها ـ غير شعور «بـ» الشعور، فإنها تصبح شعوراً غـير متصف بشيء non - qualifiée أي شعوراً بالعدم، وبالتالي عدماً للشعور. فـإذا كان الشعـور إذن شعوراً بشيء مـا، فإنـه كشف منكشف révélation - révélée (أي كشف يتكشف لنفسه) لموجود لا يكونـه الشعور، لمـوجود يتبدى على أنه موجود فعلاً حين يكشف عنه الشعور.

وهكذا، حين نبدأ من المظهر البحت، نصل إلى الوجود المـليء: والشعور يبـدو لنا أنـه موجود يضع وجوده ماهيته؛ وبالعكس، هو شعور بوجود مظهره يقتضي أنه موجود. وكل شيء

---

(١) «الباء» الموضوعة بين قوسين تدل على أن الشعور يتطابق مع الموضوع الذي يشعر به، دون أن يؤخذ هو نفسه على أنه موضوع.

(٢) الوجود والعدم، ص ٢٢.

(٣) الوجود والعدم، ص ١٩ ـ ٢٣.

فعل tout est acte **والوجود في كل مكان** l'être est partout . وكل المشكلة التي يضعها الشعور، والتي يضعها بالنسبة إلى نفسه هي مشكلة ذلك الوجود الذي هو عليه، من حيث أن هذا الوجود يتضمن وجوداً آخر غير نفسه والذي هو على الأصح الوجود ـ في ـ ذاته، أو وجود العالم، أعني أنه ليس «نومينا» noumène محتجباً وراء الظاهر أو المظهر، كما رأينا، بل وجود ما يظهر من حيث هو «موجود»[1].

٣ ـ إن الوجود ـ في ـ ذاته ـ وهو الذي اكتشفناه على هذا النحو ـ هو الوجود بكل ما في الكلمة من معنى. ووجود الشعور أو الوجود لذاته pour - soi يختلف عن ذلك اختلافاً جوهرياً، وسوف ندرسه بالتفصيل. فلنحاول أولاً أن نبين خواص الوجود ـ في ـ ذاته. وفي هذه النقطة تسلك الفلسفة طريقين متمايزين: فهي إما أن تتناول معنى الوجود في ذاته أو أن تواجهه في علله. ومن وجهة النظر الأولى نقول: إن الوجود ـ في ـ ذاته من حيث تعريفه نفسه ـ لا يشير إلى نفسه كما يفعل الشعور بـ «الذات» conscience de soi فهو (أي الوجود في ذاته) هذه «الذات» مباشرة وبالمعنى الكامل، وفي هوية identité مع ذاته[2]. فهو من هذه الناحية **وجود مصمت opaque بالنسبة إلى نفسه، لأنه ممتلىء بنفسه دون أن يكون فيه داخل يمكن أن يجعله في مقابل خارج على صورة شعور، أو حكم أو قانون**. وليس في هذا الوجود سر؛ وهو وجود متكتل massif «جوانية immanence لا يمكنها أن تتحقق، وتأكيد لا يمكنه أن يتأكد، ونشاط لا يمكنه أن يفعل»، ولما كان متعجناً في ذاته، فإنه ما هو عليه، ولا شيء أكثر من ذلك[3].

أما من وجهة النظر الأخرى، فإن كل ما نستطيع أن نقوله هو أنه موجود.

والرجوع إلى القول بخلق من عدم création ex nihilo لن يكون له أي معنى. والحجج التي يسوقها سارتر هي ما يأتي: فمن ناحية لا يستطيع الخلق «من عدم» أن يفسر بروز الوجود: والواقع أن الوجود ـ وبحسب هذا الافتراض ـ ينبغي تصوره في الذاتية الإلهية، ومن ثم فهو يظل وجهاً من الوجوه الذاتية للوجود المنطوي في الذات intra - subjectif ، وجه لا يسمح حتى بتمثل représentation موضوعية ما، وبالتالي لا يسمح بتصور «إرادة» تخلق ما هو موضوعي. ومن ناحية أخرى، لكي يكون الخلق حقيقياً، ينبغي أن يستقل الوجود المخلوق بنفسه، وأن ينتزع نفسه من الخالق حتى يغلق من فوره الأبواب على ذاته، ويتخذ الوجود الخاص به» (بالمعنى نفسه الذي يوجد فيه الكتاب في مقابل مؤلفه): ولكن في هذه الحالة يصبح المخلوق «بذاته» sa se أي أنه لا يتصف حقاً بصفة المخلوقية، إلا بأن يضع نفسه في نفسه باعتباره مطلقاً قائماً

---

(١) الوجود والعدم، ص ٢٣ ـ ٢٩.

(٢) راجع الوجود والعدم ص ١٥٣: «هذه العبارة البسيطة «الوجود موجود» تشير إلى إمتلاء متكتل من الأشياء الإيجابية حيث لا يمكن على أي نحو كان تصور ما ليس بموجود، سواء كان ذلك عن طريق ثقب، أو خلاء، أو تذكر أو هذيان hystérésis ، فالوجود الذي هو موجود مستغرق كله في وجوده».

(٣) الوجود والعدم، ص ٣٢ ـ ٣٣.

بذاته ومستقلاً. فهل نقول في نهاية الأمر إن المخلوق يتلقى ـ دون حد ـ الفيض الخالق l'influx créateur (الخلق المستمر création continuée)؟ يقول سارتر: ولكنه في هذه الحالة «لا يكون له أي استقلال خاص، ولا يكون في ذاته غير عدم»، وبالتالي «لا يتميز المخلوق عن خالقه على الإطلاق»: وإنما يستغرق فيه: ونكون إزاء علو زائف، ولا يستطيع الخالق نفسه أن يحدث نفسه بإمكان الخروج من ذاتيته. وعلى هذا ينبغي أن نستنتج أن الوجود غير مخلوق incrée ، وأنه ليست له علاقة كائنة ما كانت بوجود آخر(١).

ومن هذا الوجه لا يمكن أن نشتقه من الممكن، ولا أن نرده إلى الضروري. فالواقع أن الممكن تركيب من تركيبات الوجود ـ لذاته être - en - soi (أو تركيبات الشعور) وليس من تركيبات الوجود ـ في ـ ذاته، لأن الوجود ـ في ذاته ليس ممكناً، وليس محالاً: فهو موجود فحسب. أما بالنسبة إلى الضرورة فإنها لا تتعلق إلا برابطة القضايا المثالية، وهي تحدد قانون الفكر الذي نسميه «مبدأ عدم التناقض»، ولكنها لا تتعلق بالرابطة التي تقوم بين الموجودات: إذ أن الموجود لا يمكن أن يشتق أبداً من موجود آخر. و إذن فالوجود في ذاته [بحسب منطق سارتر] شيء متوقف على غيره، ولما كان مخلوقاً، ودون علة لوجوده أو سبب، فإنه أكثر مما يلزم بالنسبة إلى الأبدية(٢).

---

(١) إن الحجج التي يسوقها سارتر صد الخلق من عدم (أنظر أيضاً ص ٦٨) ليست في الواقع سوى مجرد رفض لقبول هذا الخلق، ولكنها لا قيمة لها ضد هذا الخلق. والواقع أنه بحسب القول بالخلق يكون معنى القول بأن الوجود يظل كيفية ذاتية للألوهية، معناه هو إنكار ما هو موضع السؤال. لكن الإنكار ليس برهاناً. ومن الحق أن سارتر يضيف أن كيفية ذلك الوجه من وجوه الوجود المنطوي في الذات لا يمكن أن تتسع لتمثل عالماً موضوعياً. ولكن، ألا يمكن أن يكون تمثلاً لعالم قابل للتحقق réalisable بواسطة القوة الالهية التي هي بحسب تعريفها قوة لا نهاية لها؟ وهنا أيضاً، يقتصر سارتر على الإنكار، ولكنه لا يبرهن على شيء قط. ومن ناحية أخرى «إرادة» خلق ما هو «موضوعي» لا يقتضي ـ بحال من الأحوال ـ تمثل هذا «الموضوعي» من حيث هو كذلك، إذ أن هذا «الموضوعي» (أو هذا «الواقعي في ذاته») لا يمكن إلا أن يكون «نتيجة» للفعل الخالق. وإذا اقتضى شيئاً، فإنما يقتضي مجرد تمثل عالم قابل لأن يبرز كموضوع objectivable أو قابل للتحقق réalisable بواسطة فعل «إرادة» قادرة قدرة شاملة مطلقة. وحجج سارتر الأخرى تصدر عن هذا الخطأ نفسه في فهم معنى السؤال. ويقول سارتر: إن العالم المخلوق ينفصل عن خالقه بحكم بقائه، ويصبح له الوجود بذاته as?ité ولكن هذا هو السؤال كله! إذ أن الأمر هو أن نعرف: ألا يستطيع المخلوق «البقاء» دون أن يكون له الوجود بذاته aséité بالمعنى المطلق؟ ويعترض سارتر على ذلك بأن هذا يقتضي استمرار الفعل الخالق، أي فعل خلق يمتد في صرامة مع الواقع المتتالي للعالم، وبالتالي لا يمكن تمييز العالم عن الخالق، بل إن العالم سيستغرق في العالم. غير أنه من الواضح أن هذه الحجة هي من نفس طراز الحجج السابقة (فهي في صميمها نفس «الحجة» دائماً): والواقع أن المسألة كلها هي أن نعرف ما إذا كان العالم لا يمكن أن يكون له في وقت واحد طابع مزدوج، فيكون له البقاء، ويكون أيضاً مخلوقاً ـ أو بمعنى آخر، هل الخلق ممكن؟ وهذه المشكلة لا يبحثها سارتر، بل يقتصر على استبعادها بحجج هي جميعاً خارج الموضوع. ويبقى أن الخلق يتجاوز حدود عقلنا: فهو يتضمن سر الله وقوته اللامتناهية.

(١) ثمة عيب واضح في هذه الحجة. ذلك أن كون الوجود متوقفاً على غيره معناه عند سارتر من جهة انتفاء علة

ب ـ السلب La Négation :

٤ ـ الوجود في ذاته l'être - en - soi ، والوجود لذاته l'être pour - soi : هذان هما الحدان اللذان لا يرد أحدهما إلى الآخر، فهما نمطان من الوجود يفرضهما التحليل علينا، ولا يوجد بين الإثنين ـ كما يقول سارتر ـ أي فعل حقيقي. لكن هناك علاقات يجب على الأنطولوجيا أن توضحها حين تجيب على هذين السؤالين (وإن كانا بالأحرى جانبين من سؤال واحد): ما هي الصلة التركيبية Synthétique التي نسميها مع هيدجر الوجود ـ في العالم، أعني الكل العيني concrète الذي هو الإنسان بوصفه شعوراً «بـ» العالم؟ وكيف ينبغي أن يكون الإنسان والعالم لكي يمكن أن يكونا على صلة فيما بينهما؟ فلنتقدم على الفور الإجابة التي سنحاول تبريرها بعد ذلك: إن كل شيء يحدث «كأن» الوجود في ذاته، الذي هو «الواقع الإنساني»، لكي يؤسس نفسه ويبررها، ولكي يعالج افتقاره إلى العلة وعفويته الأصيلة قد أعطى نفسه صبغة الوجود لذاته، أي صبغة الشعور بأن يخلخل على نحو ما هذه الكثافة المتكتلة المليئة التي هي أشبه بالوجود ـ في ـ ذاته، وبأن يدخل على نفسه صدعاً une faille من العدم. والواقع أنه في هذا النوع من الوجود الذي نسميه (العارف) le connaissent ، الوجود الوحيد الذي في المتناول هو ما يكون (هناك) باستمرار، أعني ما هو (معروف) le connu . **والعارف ـ بما هو كذلك ـ ليس موجوداً، ولا نستطيع أن ندركه**: إذ أنه ليس شيئاً سوى ما به يوجد (وجود ـ هناك) للشيء المعروف، فهو مجرد حضور؛ وذلك أن الشيء المعروف ليس حاضراً أو غائباً بنفسه: إنه ليس سوى الوجود في ذاته، الذي ليست له ـ بما هو كذلك ـ علاقة بأي شيء سواء بالآخر أو بذاته. هذا الحضور الذي للشيء المعروف هو إذن ـ على وجه الدقة ـ وحضور بالنسبة (إلى اللاشيء) présence à rien . إن انبثاق هذا اللاشيء هو شرط (وجود) عالم ما. وهذا اللاشيء هو الواقع ـ

الوجود ـ أي أن الوجود في جوهره عبث. بيد أن تصور تلك الافتقارية لا يقول لنا شيئاً من هذا القبيل، وإنما يقول العكس تماماً. والواقع أننا نطلق كلمة «المتوقف على الغير contingent» على موجود لا يملك «في ذاته» علة وجوده (أو وجوده على نحو معين). غير أن هذه العلة التي لا يملكها في ذاته، يمكن أن تكون له في موجود آخر. وهو يمكن أن يفسر وأن يكون معقولاً على هذا الأساس. وهو لا «يمكن» أن يفسر على هذا النحو فحسب، بل إنه «ينبغي» أن يفسر على هذا النحو، إذ أنه لما كان يفتقر إلى علة وجود، فإنه لا يمكن حتى أن يكون محتاجاً لغيره بأية طريقة كانت، ما دام الموجود الذي ليست له أية علة، سواء في ذاته، أو في غيره، لا يوجد، وفقاً لتعريفنا نفسه (وإلا لم يعد للكلمات أي معنى) ـ ومن جهة أخرى، يرد سارتر متعسفاً فكرة «الضروري» إلى علاقة مجردة بين الأفكار. لكن، أليس يمكن أن يكون الوجود واجباً بذاته، من حيث أنه كذلك؟ وهكذا يقال إن الله هو الواجب المطلق، لأنه بذاته ودون علة خارجة عن ذاته، بل بفضل كمال ماهية هي عين «وجوده» تماماً. والحقيقة، أن الوجود في ذاته عند سارتر لا يمكن أن يقال عنه إنه واجب بهذا المعنى، والافتقارية التي يدعيها سارتر تدل على عكس الوجوب الذي لله تماماً، أعنيعدم وجود علة الوجود، لا في موجود آخر متصور على أنه الخالق وحسب، بل في ذاته أيضاً. فهو إذن على هذا النحو غير متصور أصلاً. ولكن ما الذي تصير إليه في هذه الحالة ضرورة «العلاقات المثالية»؟ وكيف نضفي معنى على قضية عن الوجود تنفي عن الوجود كل معنى؟

الإنساني نفسه، الذي هو في وقت واحد، وبحركة واحدة، وضع للعالم وسلبه، وهما وضع وسلب أساسهما فينا، وليست لهما قيمة إلا بظهور العالم، لا بظهور الوجود ـ في ـ ذاته، ذلك أنه من حيث أنه الوجود في ذاته لا يتأثر أي تأثر بتصورنا له: فهو فيما وراء au - delà وهو دائماً «فيما وراء» في العزلة الحاسمة لوجوده المطلق، الذي لا يتصور له العقل ولا يمكن اقتحامه. ولهذا، فإننا في كل مرة نتصدى لدراسة الواقع الإنساني ـ من وجهة نظر الأنطولوجيا الظاهرية ـ نجد أمامنا هذين الزوجين اللذين لا سبيل إلى رده إلى ما سواهما، ولا إلى فصم انفصالهما أعني: الوجود والعدم[1].

إذن ففي العلاقة التي يتضمنها الوجود ـ في ـ العالم ـ أعني العلاقة التي طرفاها «الإنسان ـ العالم» يكون الوجود كله موجوداً من جهة العالم أو الوجود ـ في ـ ذاته، لا من جهة الشعور أو الوجود لذاته. ذلك أن هذا الأخير ليس شيئاً سوى علاقة خاصة بالوجود ـ في ـ ذاته. ونحن في الواقع ندرك بحسب التحليلات السابقة ـ أن الوجود لذاته لا يمكن بأية حال أن يتصور بوصفه «أولاً»، لكي نحاول «بعد ذلك» بلوغ الوجود. وإذا كان كل شعور هو بالضرورة شعوراً (بـ) شيء ما، فلا يمكن أن يكون ثمة شعور إلا بواسطة هذا الشيء، الذي لم يكن «قبله» شيء ما، فلا يمكن أن يكون ثمة شعور إلا بواسطة هذا الشيء، الذي لم يكن «قبله» شيء، اللهم إلا الوجود ـ في ـ ذاته، وهذا الوجود ـ في ـ ذاته ليس شعوراً، وإنما موضوعية objéctivité خالصة. ولا يمكن أن يفهم الوجود في ذاته على أنه وجود يكون بذاته له نزعات تخرج إلى حيز الفعل بواسطة علاقة عرضية بموضوع ما، لأن معنى هذا تكوين الوجود لذاته ليكون وجوداً في ذاته، والقضاء على الشعور بوصفه شعوراً. **فالوجود لذاته هو ـ ولا يمكن إلا أن يكون ـ علاقة بـ الوجود ـ في ـ ذاته**. ولما كان الوجود لذاته محوطاً من كل جانب بالوجود ـ في ـ ذاته الذي يمتلىء به العالم، فإنه لا يستطيع أن يفلت منه لأنه ليس شيئاً، ولأنه غير منفصل عنه «بشيء». فالوجود لذاته هو إذن «أساس كل سلب، وكل علاقة. . فهو «العلاقة»»[2].

٥ ـ هذه النتائج المجردة نوعاً ما، يمكن أن تستند إلى تحليلات لأنواع السلوك المختلفة التي يتخذها الواقع الإنساني، والتي تمكننا من أن ندرك في صورة عينية ملموسة أصل السلب، وظهور العدم بين أحضان الوجود، وألوان السلوك هذه هي: الاستفهام interrogation وسوء الطوية la mauvaise foi .

ومن الممكن أن نجعل نقطة البداية ذلك البحث الذي قمنا به عن معنى الوجود بوجه عام. لأنه في جوهره «**سلوك استفهامي**»، فهو يضع سؤالاً. وبوصفه كذلك، يقتضي وجوداً يسأل، ووجوداً يُسأل، وهو بذلك يفترض وجود الصلة الأصلية بين الإنسان والوجود ـ في ـ ذاته

---

(١) الوجود والعدم ص ١٦٥.

(٢) الوجود والعدم، ص ٤٢٩.

être en soi . وهو يدل ـ من ناحية أخرى ـ على أنني أسأل الوجود المسؤول عنه عن شيء ما، أي عن وجوده أو عن أنحاء وجوده، وأنني أنتظر في الوقت نفسه ـ إجابة بـلا أو بنعم، تكون بمثابة إماطة اللثام عن الوجود، أو عن اللاوجود، فأنا أعترف إذن بأن من الممكن أن يكون ثمة «وجود موضوعي للاوجود». فسلوكي كله يفترض إذن أن العدم ليس بالنسبة إليّ مجرد وجود علة (ولا وجود له، على هذا النحو، إلا في الفكر)، وإنما هو حقيقة وراء ما هـو ظاهـر لي realité transphénomenal «فإذا كنت (عندما أريد التحقق من حالة سيارتي) أسأل الكربوراتير (جهاز خلط الهـواء والبنـزين في السيـارة)، فـذلـك لأنني أعتقـد أنـه يجـوز ألا يكـون ثمـة شيء في الكربوراتير». وعلى هذا النحو فإن كل سؤال ينبني على فهم للاوجود سابق عـلى الحكم com-préhension préjudicative : فهو من هذه الناحية **عـلاقة وجـود بـ الـلاوجـود**: «لا وجـود» المعرفة في الإنسان ـ إمكانية اللاوجود في الوجود المتعالي[1]، ـ وأخيراً، الحقيقة بوصفها تحديداً Limitation أعني بوصفها استبعاداً أو «لا وجوداً» لكل إجابة أخرى غير الإجابـة المعطاة («إن الأمر على هذا النحو و «ليس» على خلاف ذلك»)[2].

والاعتراض الذي يصطدم به هذا التصور لكون العدم شيئاً «وراء الظاهـر» هو أنـه من الأفضل تفسير السلب بأنه خاصية من خصـائص الحكم؛ ومن وجهة النـظر هذه، لن يكـون للعدم أية حقيقة أو أي أصل origine سوى تركيب الأحكام السالبة. ويكون السلب واقعاً على الحكم، لا «في» الوجود[3]. بيد أن سارتر يرى أن هذا الاعتراض لا وزن له. وذلك أنه يرى: أن السلب ـ بوصفه تركيباً للحكم ـ ليس هو الذي يوجد في أصل العدم، وإنما على العكس من ذلك، العدم ـ لوصفه تركيباً للواقع ـ هو أصل السلب وأساسه. وعلة ذلك أنه لو لم يكن للعدم حقيقة وراء ما هو ظاهر، فإن السلب نفسه يصير محالاً. وإذا كان الوجود في كـل مكان، وإذا

---

(١) «المتعالي» عند سارتر هو في جوهره «الموضوع» أو «الشيء» باعتباره «الآخر» l'autre .

(٢) الوجود والعدم، ص ٣٧ ـ ٤٠.

(٣) إذا كان من الجلي أن السؤال الذي نوجهه إلى الكاربوراتير يقتضي جواز أنه «قد لا يوجد شيء» في الكاربوراتير، فليس معنى ذلك أنه من الممكن أن يكون ثمة عدم إيجابي وموضوعي في الكاربوراتير، وإنما على العكس من ذلك معناه أن الكاربوراتير لا يتضمن أي عدم، أعني أي نقص أو غياب شيء، وعبارة «لا يوجد شيء» تعادل هنا عبارة «هناك كل شيء». و «اللاشيء» المنفي لا يتعلق بالكاربوراتير، وإنما بتخميني أنا أنه «لا يوجد شيء مما ظننته»، «أو أن ما فكرت فيه ليس موجوداً»، وبالتالي، فإن «اللاشيء» هنا ليس له أي أساس موضوعي، بل إنه لا يمكن تصوره إلا في الحكم وبواسطته. فإذا ظننت أن في حافظتي خمسمائة من الفرنكات، ولكنني لم أجد فيها غير ثلاثمائة، فليس معنى ذلك وجود «لا وجود» محدد، ولكن معناه أنني عددت ثلاث ورقات من فئة المائة فرنك. أما فيما يتعلق بقولنا إن «اللاشيء» إذا تصورناه على هذا النحو ينبغي أن يكون له واقع سابق على الحكم préjudicative فإن هذا لا يعني إلا ما يلي: وهو أن كل شيء يمكن بعد انتهائه أن يصبح موضوعاً لحكم سلبي، بحيث إن السلب يشير دائماً إلى الحكم، وهذا لا ينافي وجود سند من الواقع، أي عوزاً privation أو تحديداً (السلب في الأشياء negatio in re).

كان الوجود مليئاً دون أية ثغرة، فإن أي سلب لا يكون متصوراً، ولن تكون هناك غير أحكام موجبة[1]. ومن المحال أن نتصور مقولة قبلية للسلب: ذلك أن المقولة لا تستقر في الشعور كما يستقر الشيء: لأن «لا» هي دائماً «شعور» «بـ» لا، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى فإن السلب سلب لشيء ما، وهو يقتضي وضعاً ينكر ويلغي[2]. وهكذا لكي نجعل «لا» ممكنة، ينبغي أن «يكون اللاوجود حضوراً مستمراً فينا وخارجنا»: وينبغي أن «يطارد العدمُ الوجود»[3].

---

(١) هذه الدعاوي التي يقدمها سارتر ترينا في جلاء تام تلك المسلمات الاعتباطية التي تقوم عليها «الأنطولوجيا» كلها عنده. وهذه المسلمات ذات طابع ميتافيزيقي وطابع أبستمولوجي (أو سيكلوجي) في وقت واحد (وفي تضامن تام): والمسلمة الأولى منها تتلخص - كما ذكرنا آنفاً - في أن تجعل من قبلية الوجود - وجوداً في ذاته مليئاً ومتكتلاً وهو في حالة فعل على نحو كامل تام مطلق؛ والمسلمة الثانية التي تلزم عما تقدم لزوماً صارماً تتلخص في أن يجعل من الإثبات وحده (مع استبعاد السلب) إدراكاً للوجود - في - ذاته أو للوجود. فالوجود من حيث هو لا يمكن إلا أن يكون موضوعاً للإثبات: فهو موجود، ولا شيء أكثر من ذلك. وبالتضايف، يصبح السلب إدراكاً appréhension لشيء متعين وسابقاً على الكلام عن العدم. بيد أن هذا كله تعسف محض، بل إنه جدير بأقوى اعتراض. ذلك أن السؤال هو أن نعرف ما إذا كان الوجود - بما هو كذلك - «مليئاً» بالضرورة وأنه في حالة فعل بالمعنى المطلق. ومن المؤكد - على العكس من ذلك - أن تصور الوجود يتمشى تماماً مع افتراض قوة داخلية potentialité interne ، ولا شيء في فكرة الوجود يتنافى - قلبياً - مع إمكان عدم تطابق الوجود مع نفسه، أعني إمكان وجود لا يكون بالفعل كل ما يمكن أن يكونه (ولا شك أن سارتر يعترف كما يعترف الناس جميعاً بأن شجرة التفاح تكون في خلال الشتاء «إمكاناً أوقوة لإثمار التفاح» وأن هذه القوة هي في ذاتها شيء موضوعي، وخصوصاً أنها ليست «لا شيئاً» (بالفعل). فإذا قبلنا وجهة النظر هذه - ولو على سبيل الافتراض - فإنه يلزم عن ذلك على الفور - أن يكون النفي، وكذلك الإثبات - إدراكاً une saisie للوجود. ذلك أن إثبات الوجود ليس هذا أو ذاك، هو طريقة للقول بأن الوجود موجود، لأنه عبارة عن أننا ندرك في الوجود، **الوجود غير المتوفر** (سلباً أو عوزاً). **والوجود غير المتوفر**، بما هو كذلك - ليس من العدم المطلق، لأن العدم ليس عدم توفر الوجود، فالوجود وحده - لا العدم - هو الذي يمكن ألا يكون متوفراً. هكذا حين يتعلق الأمر بالإثبات أو النفي، فإن كل حكم، وكذلك كل استفهام يتعلق «بالوجود» لكي يضعه بوصفه متحققاً أو غير متحقق؛ - وهذا نفسه ليس ممكناً إلا لأن الوجود يمكن أن يكون في وقت واحد - وإن يكن ذلك وفقاً لعلاقات مختلفة - وجوداً ولا وجوداً (فعلياً)، فعلاً وقوة. وليس لنا أن نثبت هنا هذه القضية المتعلقة بالوجود، وإنما نريد أن نلاحظ أن سارتر قد استبعدها «قبلياً» a priori ، وأن فكرته عن الوجود - في - ذاته هي أكثر المسلمات اعتباطية.

(٢) إذا كان السلب مقولة خالصة، فإنه يفقد كل وظيفة سالبة: فكيف يمكن أن يعدم وجوداً، أي أن يجعله ينبثق لكي يقذف به إلى اللاوجود؟

(٣) الوجود والعدم، ص ٤٠ - ٤٧. هذا الاستدلال صائب ومخطىء في آن واحد: ذلك أنه من آراءصحيحة من الناحية الميتافيزيقية، يستخلص نتائج باطلة. وسارتر على حق حين يلاحظ أنه لكي يكون السلب ممكناً، يجب أن يكون للاوجود نوع من الموضوعية أو الإيجابية. وهذا ما يثبته أرسطو تماماً في الكتاب الأول من «ما وراء الطبيعة» حين يناقش نظريات الفلاسفة الطبيعيين الأولين. بيد أن هذا اللاوجود الموضوعي الذي يطارد الوجود (المتناهي). هو «القوة» أو اللاتعين الموضوعي للوجود الناشيء عن تناهيه. فالوجود هو ما يوجد، ولكنه أيضاً كل ما «يمكن» أن يوجد. ولكن - في الوقت نفسه - كل ما «يمكن» أن يوجد، ليس موجوداً

وتحليل ضروب السلوك التي يتخذها «سوء الطوية» يفضي بناء إلى النتائج نفسها. وسوء الطوية عبارة عن كذبة يكذبها المرء على نفسه. فهو ليس مجرد كذبة: فالكذاب ينكر في أقواله الحقيقة التي يؤكدها بينه وبين نفسه: فهو ينكر بينه وبين نفسه السلب الذي ينطق به. أما في «سوء الطوية» فإنني على العكس من ذلك، أكذب على نفسي، وأصدق الكذبة التي صنعتها[1]. فأنا في وقت واحد خادع ومخدوع: وأنا أعرف - باعتباري خادعاً - الحقيقة التي أخفيها عن نفسي بوصفي مخدوعاً[2]. ولكن ماذا يعني هذا إلا أن الشعور يملك خاصية أن يكون بالنسبة إلى نفسه عدمه الخاص، وأن العدم يستقر فيه[3]؟

(بالفعل) ومن ثم فإن القوة وضع وسلب في وقت معاً (وضع بكيانها، وسلب بالعوز privation أو التحديد limitation الذي يصاحبها) أي أنها «الوجود - الغائب». و «غياب الوجود» و «وجود اللاوجود» و «لا وجود الوجود». وكل ما في الأمر أن عدم الوجود هذا الذي هو «القوة» لا يخرج إلى حيز الفعل إلا في الحكم وبواسطته، على عكس ما يعتقد سسارتر. ففي الوجود - لا يوجد أي «فعل» actualité : فالوجود لا يكون (بالفعل) إلا ما هو عليه. وبالحكم وحده الذي أحمله على الوجود تكتسب القوة المستترة (في الحكم) القوة الفعلية أو الإيجابية التي يعطيها لها الوجود الذي لا تملكه والذي يجعلها شيئاً قابلاً لأن يتصور ويتعقل.

(١) وعلى هذا النحو ينتهي الأمر بـ «إيجيست» في مسرحية «الذباب» إلى الاعتقاد في الخرافات التي اختلقها للشعب! فهو يعتقد في كذبته نفسها. أما زوجته التي بقيت في الكذبة الخالصة البسيطة، دون أن تنساق في أوهام سوء الطوية، فإنها تذكر إيجيست بالحقيقة، وتقول له: «الأموات تحت الثرى، ولا يستطيعون أن يعوقوا حركتنا على هذا النحو من التبكير. أنسيت أنك أنت نفسك الذي اخترعت هذه الخرافات للشعب؟».

(٢) يحدد سارتر موقفه من تصور فرويد للاشعور وللتحليل النفسي الذي يقوم على هذا التصور - على النحو التالي: (الوجود والعدم ص ٨٨ - ٨٩) بالالتجاء إلى «اللاشعور» يقدم لنا فرويد فكرة «كذبة بلا كاذب» (التي تحل محل فكرة النية الخبيثة التي ذكرناها آنفاً). وهذا «اللاشعور» يسمح لنا بأن نفهم «كيف أستطيع ألا أكذب على نفسي» بل أن «يكذب علي» être menti ، لأنه يضعني في علاقة بنفسي في موقف الآخرين مني: فهو يستبدل بثنائية الخادع والمخدوع، وهي الشرط الجوهري للكذب؛ ثنائية «هذا» و «أنا»، وهو يدخل في أعمق أعماق ذاتيتي تركيب التبادل بين الذوات أي «الوجود - مع» mit - sein . ويعارض سارتر هذا الافتراض بقوله إنه إذا كان ينبغي أن تمارس الرقابة في شيء من حسن التمييز، فأنها يجب أن «تعرف» ما تكبته، وإلا كان لا بد من اعتبار الكبت كأنه صدمة تتولد عن قوى عمياء وعلى هذا ينبغي على الرقابة أن «تختار»، ولكي تختار يجب أن تعرف، أي أن هناك شعوراً بالكبت، ولكن مع هذه الخاصية وهي أن هذا الشعور بالكبت ينظر إلى نفسه باعتبار أنه ليس شعوراً، وأنه بعبارة أخرى: الشعور طوية سوية.

(٣) الوجود والعدم ص ٨٥ - ٩٣ - ويبين سارتر أيضاً (ص ٩٤ - ١١١) أن الشعور الذي لا يمكن أن يتطابق قط مع نفسه، هو بسبب ذلك عاجز عن «الإخلاص» sincérité وهو قد يتطلع إلى الإخلاص، ولكنه لا يفلح في التوصل إليه، ذلك أن الإخلاص لا يمكن أن يتحقق. إلا إذا وجد الشعور على هيئة الوجود - في ذاته، وهذا تناقض. «فإنني إذا نظرت إلى نفسي، كنت أثنين» (وقف التنفيذ ص ١٠٧) الوجود - بالنسبة للشعور - هو بالضرورة إذن «الوجود بالطوية الملوثة» (ولكن في هذه الحالة يجب أن نجرد كلمة «ملوث» من معناها الأخلاقي المزري الذي تتضمنه هذه الصفة عادة). فالإخلاص يرجع إلى تلاعب لا ينقطع بالمرايا أي أنه انتقال مستمر «من الوجود الذي هو ما هو عليه إلى الوجود الذي ليس ما هو عليه، وبالعكس» (الوجود والعدم ص ١٠٦).

٦ ـ هل ينبغي إذن أن نتصور العدم على أنه وجود؟ كلا، وبغير شك، وليس ثمة ما هو أبعد عن الصواب من ذلك. ولقد أدلى «هيدجر» ها هنا بآراء سديدة، ولكنها تحتاج إلى تصحيح في نقطة هامة. فالواقع أن العدم بالنسبة إليه، ليس موجوداً، وإنما هو ينعدم il se néantise. والواقع الإنساني (الآنية) الذي يحاصره الوجود (الوجود الغفل) يجعل من هذا الوجود الذي يحاصره عالماً بأن يتجاوزه (أو يعلو عليه) متجهاً صوب نفسه. (والواقع أن الآنية تضع نفسها، وتأخذ على عاتقها مسؤولية نفسها، بهذه الحركة التي تعلو على العالم: فهي تعود إذن إلى داخل نفسها ابتداء من الأفق). وهكذا يبرز «الواقع الإنساني» (الآنية) من ناحية بوصفه ظهوراً للوجود في اللاوجود لأنه يجعل العدم (عدم الوجود) عدم الوجود الغفل موجوداً باعتباره وجوداً أو عالماً، ـ ومن ناحية أخرى فإن العالم يوجد معلقاً en suspens في العدم، ما دام أنه بنفسه، أو بوصفه وجوداً في ذاته، ليس إلا العماء المظلم chaos tenebreux الذي لا يمكن وصفه، والذي يتسم به الوجود الغفل. فإدراك العالم «باعتباره عالماً» هو إذن معدم néantisante : فما إن يظهر العالم حتى يتبدى على أنه «ليس إلا» عالماً أي أنه «لا يكون إلا» بواسطة الآنية (التي هي «ما به يوجد عالم»)، ولكن الآنية تبدو بدورها على أنها داخلة في العدم، لأنها تضع نفسها على أنها «ليست» وجوداً في ذاتها، وعلى أنها «ليست» العالم في وقت واحد.

ومع ذلك، فإن هذه النظرية تنطوي على صعوبة خطيرة، هي في نظر «سارتر» مصادرة على المطلوب. والواقع أن «هيدجر» يفترض أن للآنية القدرة على الظهور في العالم، أي أنها منحت نشاطاً سالباً activité négatrice (يتألف من إعدام العالم ومن إعدامها لذاتها). ولكن هذا النشاط السالب هو الذي لا بد له من تفسير. فهو صورة المشكلة وليس حلها! وتدل الشواهد كلها على أن السلب لا يمكن أن يبرره إلا «وجود سلبي» يؤسسه. ولكن لما كان من المحال أن نتصور أن العدم يمكن أن «يعطي» قبل الوجود أو بعده، أو بوجه عام، خارج الوجود، لأن العدم لا يوجد، فإنه ينبغي أن نوافق على **أننا نلتقي به في قلب الوجود، وأنه في «قلب هذا الوجود كالدودة»**[1].

جـ ـ أصل العدم L'origine du néant :

٧ ـ ما هو إذن أصل العدم، في هذه الأحوال؟ إذا كان السلب يحيلنا بالضرورة إلى العدم

---

(١) أنظر الوجود والعدم ص ٥٢ : «الوجود سابق على العدم وهو يؤسسه». «ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن للوجود على العدم أولوية منطقية فحسب، بل ينبغي أن نفهم أيضاً أن العدم في الحقيقة والواقع يستمد فعاليته من الوجود» أما أن العدم يطارد الوجود «فهذا معناه أن الوجود لكي نتصوره لا يحتاج أصلاً إلى العدم، وأنه من الممكن أن نحلل مفهوم الوجود إلى أقصى حد دون أن نجد فيه أي أثر طفيف للعدم». ولكن على العكس من ذلك «العدم الذي ليس موجوداً» لن يكون له إلا وجود مستعار، فهو من الوجود يستمد وجوده؛ وعدم وجوده لا نلتقي به إلا في أطراف الوجود، ولن يكون الاختفاء الكلي للوجود هو مجيء مملكة اللاوجود، بل على العكس من ذلك إنه الزوال المصاحب للعدم: فليس ثم **«لا وجود» إلا على سطح الوجود».**

لوصفه أصل السلب وأساسه، فلا بد أن يكون «العدم» معطى لنا على نحو ما. ولكن من جهة أخرى إذا كان لا يمكن أن يوجد هناك عدم «خارج الوجود»، وإذا كان لا يمكن أن يوجد عدم «ابتداء من» الوجود (لأن الوجود في ذاته لا يحتويه ـ كما رأينا ـ بأية طريقة من الطرق، سواء أكان ذلك على هيئة شيء، لأن الوجود في ذاته مليء خال من الثغرات، أم على هيئة تركيب ذاتي، لأنه من حيث هو كذلك يتنافى مع العدم تنافياً مطلقاً)؛ ـ وأخيراً، إذا كان العدم باعتباره لا وجوداً ـ لا يمكن أن يعدم نفسه (أعني أن يوجد نفسه) ـ فما هو إذن أصل هذا العدم ـ الداخل ـ في العالم الذي يظهر لنا على صورة وقائع سلبية نسميها سلبيات negatités ؟ فمن أين يأتي العدم[1]؟

فلنلاحظ أولاً أنه إذا لم يستطع العدم «أن يعدم» نفسه، فذلك، لأنه لكي يعدم نفسه يجب أن يكون موجوداً، **والوجود هو وحده الذي يستطيع أن يعدم نفسه**: والعدم «معدوم»، **وعن طريق الوجود تسلل العدم إلى الأشياء**. وعلى عكس ما يعتقد «هيدجر» الذي يعتقد أن الوجود يبرز «على مهاد من العدم»، يرى سارتر أن العدم لا يمكن أن ينبثق إلا «على مهاد من

(١) من اليسير أن نرى أن الاستبعاد الحاسم للقوة بوصفها عدماً نسبياً في مجال الوجود، وما يقترن بذلك من تأكيد أن كل شيء في حالة فعل يستبعد بالنسبة إلى سارتر ـ الطريق الوحيد الذي يمكن أن نبحث فيه عن أصل العدم بحثاً معقولاً. وسيثبت سارتر أن العدم «لا يعدم نفسه» (أي أنه لا يوجد نفسه بنفسه)؛ وهذا أمر واضح، (وإن يكن هيدجر قد أسرف في ذلك إسرافاً شديداً) ولكنه معدوم est néantisé فهو يفترض إذن وجوداً قادراً على «إعدام العدم»، أي أن يجعل من عدم الواقع واقعاً منفياً. وبحكم فكرة «القوة» التي تفسر هذه العملية وتبررها، سيرغم سارتر على البحث عن أصل العدم لا في الموضوع (حيث لا يوجد، لأنه لا يستطيع أن يوجد إلا على هيئة «قوة»)، ولكن «في الذات» حيث يكتسب الإيجابية أو الواقع الذي لا يمكن أن يكون له مطلقاً وهو على مستوى الموضوع. سيظهر الوجود لذاته إذن باعتباره عدماً معدماً لنفسه. وهنا نضع أصبعنا على تلك «المصادرة على المطلوب» التي يقوم عليها بناء سارتر الأنطولوجي كله: وهي تتألف من وضع الوجود في ذاته بوصفه جامعاً لكل إيجابية الوجود، والاستنتاج من ذلك أن كل شكل آخر من أشكال الوجود (أعني الوجود لذاته أو الشعور، أي الواقع الإنساني) لا يمكن أن يكون إلا عدماً. ومن الواضح أن النتيجة ليست غير صيغة أخرى للمسلمة الأولى ـ الموضوعة وضعاً اعتباطياً مطلقاً. والواقع أن البرهان هنا ليس غير تعريف مقنع: فقولنا إن الوجود ـ في ذاته مليء ومتعجن في نفسه، لأنه يؤلف مع ذاته هوية خالصة، لا «يثبت» شيئاً، كل ما في الأمر أنه يعطينا ما هو موضع السؤال، إذ أن الأمر يتعلق بمعرفة ما إذا كان من الممكن تصور وجود ـ في ـ ذاته يكون في الوقت نفسه وجوداً لذاته، شفافاً بالنسبة لنفسه، ودون فجوة بينه وبين نفسه، أو بعبارة أخرى إنه وضع جزافي يذهب إلى أن كل وجود ـ في ـ ذاته يرجع إلى نمط المادة والشيء، ويذهب إلى إنكار الروح إنكاراً قبلياً a priori و «استنباط» أن الوجود لذاته (أو الشعور) عملية إعدام خالصة (وعدم للوجود). ليس غير استنباط زائف pseudo - déduction : وهذه هي المسلّمة الأولى بالضبط، وهي جزافية أيضاً في هذه الصورة الجديدة.

يبقى إذن ـ بعد أن استبعدنا المسلمة السارترية ـ أن نفسر نشأة العدم، كما تتبدى في السلب والاستفهام والخيال. ونحن نقول هنا إن العدم يفسر بواسطة الموضوع والذات «في وقت واحد»: بالموضوع الذي يوجد» فيه باعتباره قوة، وبالذات التي تستطيع وحدها أن تخرج هذا اللاوجود إلى «الفعل» على هيئة «وجود العلة» l'être de la raison .

الوجود». ولكن، كيف يكون هذا ممكناً؟ يحسن أن نلاحظ أولاً أن الوجود الذي بواسطته يأتي العدم إلى الأشياء لا يمكن أن «يتقبل» العدم، لأن العدم لن يصل ـ في تلك الحالة ـ إلى هـذا الوجود إلا بواسطة وجود آخر، وهذا يقتضي بدوره وجوداً آخر يتلقى منه العدم! وهكذا ندخل في عملية تسلسل لا ينتهي ـ وفي هذا خلف ـ ومن جهة أخرى، فإن الوجود الذي هو إيجـابية خالصة، لا يمكن أن ينتج أو يقيم خارج نفسه عدماً للوجود المتعالي، ذلك أن «العدم» المتعالي، هو عدم للعلو. وإذن يبقى أن الوجود هو الذي «يعدم العدم» (أي الذي يجعل العدم يبرز) في ذات «الوجود» الذي هو. ولا ينبغي أيضاً أن نفهم هذا العدم على أنه علو (أو «شيء» ما) داخل في الوجود، وإلا تصورنا العدم من جديد على غرار كيفية الوجود، وذلك غير معقول؛ هذا من نـاحية، ومن نـاحية أخـرى، فإن العـدم يوجـد في نفس الـوقت مـع الـوجـود (أي يسـاوقـه coexisterait ، ولكنه «لن يكون فيه». وعلى هذا لا يوجد غير مخرج واحد ممكن، وهو يتلخص في القول بأن «الوجود» يجعل العدم يبرز في وجوده بمناسبـة «وجوده»، أو بعبـارة أخرى، أنـه ينبغي عليه أن يكون عدمه الخاص، بحكم خاصة أنطولوجية جوهرية فيه[1].

والآن، المسألة هي أن نعرف في أي مجال «دقيق ورائـع» من «الوجـود» نلتقي بالـوجود الذي يكون هو نفسه عدمه الخاص. إن السلوك الاستفهامي الـذي ـ تناولنـاه آنفاً ـ يقـدم لنا الإجابة عن هذا السؤال. إذ يبين في الواقع أن كل سلوك يعدم (وبما هو كذلك، يخص الإنسان وحده) يفترض حركة إعدام مزدوجة: الأولى تعدم المسؤول عنه بالنسبة إلى السائل من حيث أن الإجابة يمكن أن تكون بالنفي، أو على وجه أدق ـ بوضع المسؤول عنه في حالة «محايدة» معلقاً بين الوجود واللاوجود، والحركة الثانية التي بواسطتها يسحب السـائل نفسـه على نحـو ما من سـلاسل العلية أو الحتمية الكلية (التي قد تصل إلى أن تقضي على إمكان السؤال)، أعني أنه ينفصل من الوجود، ويعـدم نفسه. **فهناك إذن يبدو أن الإنسان هو الكائن الـذي فتح بـاب العدم في العالم، من حيث أنه من أجل هذه الغاية يتخذ صبغة اللاوجود: إنه «الكـائن الذي بواسطته يجيء العدم إلى العالم»**[2].

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف ينبغي أن تكون طبيعة الآنية الإنسانية؟ من الواضـح أنه لكي يضع الإنسان عملية توليد الوجود بواسطة الوجود موضع التساؤل، ولكي يكون قادراً على إدخال العدم في الوجود، ينبغي أن يفلت هو نفسه من هذه العملية، وأن يمسك بها تحت ناظريه ككل، أي أن يضع نفسه خارج الوجود، وأن ينعزل «بإفـرازه» العدم. ولكن وضـع الإنسان نفسه على مبعدة من الوجود، معناه فك صلته بالوجود بإفراز العدم الذي يعزله عنه، وفي هذا تنحصر «الحرية» بالنسبة إلى الانسان[3].

---

(١) الوجود والعدم، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) الوجود والعدم، ص ٦٠.

(٣) الوجود والعدم، ص ٦١.

٨ ـ ولكن ليست هذه بعد سوى كلمة، ولا بد أن نعرف ما تعنيه، أي ما هي الحرية الإنسانية من حيث أنه بواسطتها يأتي العدم إلى العالم؟

الحرية في جوهرها إنسانية. ولكن ينبغي ألا نتصورها باعتبارها «خاصة» من خواص ماهية الإنسان، كأنما تنضاف الحرية إلى هذه الماهية ـ التي تكونت فعلاً ـ على اعتبار أنها (أي الحرية) تعيين عارض détermination accidentelle . فالحقيقة أن الحرية «تسبق» الماهية وتجعلها ممكنة، لأن ماهية الإنسان «منوطة بحريته»: ونحن لا نستطيع أن نميز بين الحرية «ووجود» être الإنسان، **ولا يوجد أي اختلاف بين وجود الإنسان ووجوده الحر**[١]. ومن ثم فإن مشكلة الحرية تقتضي توضيح المشكلة الإنسانية كلها، وينبغي أن توضع فيما بعد. وإنما يتعلق الأمر هنا بالرابطة التي تقوم بين الحرية والعدم. والسؤال هو: كيف وإلى أي حد تكون الحرية شرطاً لظهور العدم؟

لنقرر أولاً أن الآنية لا يمكن أن تنتزع نفسها من العالم ـ كما تفعل ذلك بأن تكون في حالة تساؤل، أو بواسطة الشك المنهجي، أو «بالوضع بين قوسين»، الخ ـ إلا إذا كانت بطبيعتها «انتزاعاً لنفسها من نفسها» و «إفلاتاً من ذاتها». غير أن هذه نقطة ينبغي أن نؤجلها من جديد، نظراً لأنه تعوزنا الوسائل الفنية للتعمق فيها. أما هنا، فإننا لا نتعرض إلا إلى السلوك الاستفهامي الذي يقتضي كما رأينا ـ أن الوجود الإنساني الذي يستقر أولاً في قلب الوجود ـ ينتزع نفسه منه بواسطة «تراجع معدم» recul néantisant ، تراجع فيه تكون عملية الإعدام مشروطة بعلاقة للذات بـ نفسها في خلال عملية زمنية، والتي هي «الشعور» على وجه التحديد، ولكي يكون هذا الشعور ممكناً، فمن الواضح أنه ينبغي التخلي عن التصور الذي يتصور أنه مجرد سلسلة علية تحدد فيها كل حالة الحالة التي تتلوها، لأن هذا معناه تحويله إلى ملاء للوجود أو إلى «شيء»، وهو يمنع من فصله ـ بصورة مطلقة ـ عن مجموع الوجود اللامحدود، ومن وضعه بمعزل عنه. ولن يكون الشعور إذا تصورناه على هذا النحو ـ سوى عالم الأشياء، ويكون حينذاك ملتصقاً engluée كله بالوجود[٢].

يبقى أن نفسر هذا الانفصال décollement للشعور، الانفصال الذي يحدد كل سلب. فهل نستطيع أن نفسره بأنه حالة سابقة على الشعور؟ كلا بكل تأكيد، ذلك أن «لا شيء» لم يأت ويتسلل بين هذه الحالة والحالة الحاضرة: فليس هناك انقطاع في استمرار تتابع الظاهرات، كما أنه لا يوجد تدخل لعنصر مصمت ينحشر بين الحالتين. فما الذي يفصلها إذن، إن لم يكن هذا «اللاشيء». . . «لا شيء» لا سبيل إلى اجتيازه على الإطلاق، لأنه ليس شيئاً (ذلك أن كل اجتياز يفترض وجود حد موجب نجتازه)؟ هذا القطع أو هذا الصدع أو هذا العدم (وكلها

---

(١) الوجود والعدم، ص ٦١.

(٢) الوجود والعدم، ص ٦١ ـ ٦٢.

ألفاظ مترادفة) هو على وجه التحديد انفصال ماضي النفسي المباشر عن حاضري: فبغير هذا الانفصال، لا يكون أي سلب ممكناً، لأن حالة الشعور السابقة هي التي تحدد الحالة التالية طبقاً لإيقاع لا يوجد فيه قط إلا الوجود والملاء[1]. **فالشعور إذن قطع في الوجود، وشعور بهذا القطع، لا باعتباره ظاهرة يعانيها، بل بوصفه تركيباً جوهرياً للوجود الشاعر بما هو كذلك،** وبالتالي أيضاً لا باعتباره ظاهرة عرضية تدع الشعور يستقر بوصفه شيئاً حين لا تقع هذه الظاهرة، وإنما بوصفه شرطاً مطلقاً يعاني به الشعور نفسه معاناة مستمرة باعتباره إعداماً لماضيه الخاص[2].

د ـ الحرية La Liberté :

٩ ـ وهذا الشعور بالإعدام، لا بد أن يكون ـ لو كان موجوداً ـ الشعور بالحرية حيث أن قدرة الوجود على الإنفصال بإفراز العدم هي شرط الحرية نفسه. ما هي إذن الصورة التي يتخذها هذا الشعور بالحرية؟ يجيب سارتر مع هيدجر بأن الحرية تتكشف للإنسان بواسطة القلق L'angoisse ، والقلق هو كيفية وجود الحرية باعتبارها شعوراً بالوجود، **وفي القلق تكون الحرية في وجودها «موضع سؤال بالنسبة إلى نفسها»**[3] فالأنا التي أكونها الآن تعتمد ـ في الواقع ـ في نفسها على الأنا التي لستها بعد، كما أن الأنا التي لستها بعد تعتمد على الأنا التي أكونها الآن. فأنا مصيري أو مستقبلي الخاص «على مستوى كيفية اللاوجود»[4] ولكن هناك أيضاً قلقاً نعانيه حيال الماضي مثل قلق الشخص الذي اتخذ قرارات لا تتزعزع، ولكنه يراها تنهار فجأة في لحظة الفعل أو الأغراء tentation ـ كما هو شأن مقامر «دوستويفسكي». وهناك تفسير عام يتألف من افتراض قيام مناقشة، ينتهي فيها الميل الذي يتصارع مع التصميم إلى الانتصار عليه. غير أننا نجد من جهة أن التصور تصور شيئي بحت من حيث أنه يضع العقل والعاطفة وجهاً لوجه،

---

(١) إذا كنت في أثناء دخولي حجرة بيير مثلاً، ألاحظ أنه «ليس موجوداً فيها» فملاحظة الغياب هذه لا تكون ممكنة إلا لأنني قد أحدثت صدعاً في مجرى تصوراتي (أو حالات شعوري) وإلا كنت أرى حجرة بيير، دون أن ألاحظ غياب بيير الذي هو (أي الغياب) «لا شيء» على وجه التحديد (كيان سلبي) négatité أو تركيب سلبي.

(٢) الوجود والعدم، ص ٦٢ ـ ٦٥. ونستطيع أن نقارن آراء سارتر هذه بآراء هيدجر (ما الميتافيزيقا؟ كوربان، ص ٣٦ ـ ٣٧) عن السلب بوصفه إعداماً néantisation .

(٣) الوجود والعدم، ص ٦٦.

(٤) من اليسير أن نجدها هنا مرة أخرى في هذه الصيغ غير المنشورة التمييز الذي يرفضه سارتر وإن كان يستخدمه باستمرار، بين «الفعل» و «القوة»، فالواقع أن هذا التمييز هو حقاً «طريقة للوجود وفقاً لكيفية اللاوجود»، وكل ما في الأمر، أنه نظراً إلى القدرة على إعطاء معنى «موضوعي» لهذا الإمكان (لأن كل شيء بالنسبة إلى سارتر في حالة فعل) ـ كما رأينا ـ فإن الوجود الذي يوجد على غرار «كيفية اللاوجود» ليس إلا صور الشعور والقوة الذاتية البحتة: والشعور وحده هو الذي يجعل العدم ينبثق في الوجود، ذلك العدم الذي لا يوجد ولا يمكنه أن يوجد على أي نحو كان. وإذن فإذا كان للعدم «حقيقة وراء ما هو ظاهر» réalié transphénomenale فإن هذه الحقيقة لا يمكن أن تكون إلا واقع الشعور أو الوجود لذاته.

كأنهما شخصان في صراع. ومن جهة أخرى، فإن هذا التصور لا يحسب حساباً للوقائع: ففي الواقع، لا توجد «مناقشة» داخلية، فالتصميم موجود «هناك» دائماً، وفي أغلب الأحيان نلتفت إليه لنستنجد به، كأنه فعّال بذاته. غير أن الشخص الذي يراوده الإغراء يدرك في القلق «القصور التام للتصميم الماضي». إنه هناك، هذا حق، ولكنه متجمد، قد تم تجاوزه dépassé حالما شعرت به، ومن حيث أنه «من أجل» شعوري pour ma conscience «وهناك أيضاً أكون موجوداً وفقاً لكيفية عدم الوجود» وألاحظ نفسي في شيء من القلق أنني وحيد، عار كما كنت بالأمس إزاء الإغراء، رغم السدود والأسوار التي رفعت في صبر... ألاحظ نفسي بعد أن أغلق علي في دائرة التصميم السحرية، أن «لا شيء» يمنعني من اللعب «والقلق هو أنا» لأني بحكم مجرد حملي إلى الوجود بوصفي شعوراً، أجعل من نفسي «ألا أكون» هذا الماضي المؤلف من تلك التصميمات الطيبة التي هي أنا»[1].

وهذه الحرية التي تتكشف لنا في القلق، تتميز بوجود هذا «اللاشيء» الذي يتسلل بين الدوافع والفعل، أعني بالقصور الجوهري للدوافع. **فأنا لست حراً لأن الدوافع قاصرة، بل لأن الدوافع قاصرة أكون حراً**. أما فيما يتعلق بهذا «اللاشيء» الذي تقوم عليه الحرية، فإنه من المحال وصفه ما دام ليس «موجوداً». ومع ذلك نستطيع أن نقول شيئاً عن معناه. من حيث أن هذا اللاشيء «كان» est été (أو gewesen ist كما يقول هيدجر) بواسطة الإنسان في علاقته بنفسه فلنتذكر هنا أن كل شعور هو شعور (بـ) شيء ما، وبالتالي لا يمكن للدافع أن يظهر إلا بوصفه ارتباطاً لشعور «بـ» الدافع[2] أي أن الدافع لا يكون أبداً «في» الشعور (إذ لا يوجد «لا شيء» أبداً «في» الشعور) - وإنما «من أجل» الشعور فحسب. ولكن لما كان الدافع لا يستطيع البروز إلا بوصفه ظهوراً، فإن الدافع يكون نفسه باعتباره قاصراً: و«علوه» أو (موضوعيته) هي بطبيعتها مندرجة وداخلة في الشعور، ومن ثم فإن الشعور يفلت منه من حيث أنه يضعه. وإلى هذا العلو يرجع الأمر في إعطاء الدافع معنى ووزناً. وعلى هذا فإن الشعور بوصفه شعوراً أو جوانية immanence هو الذي يجعل «اللاشيء» ينبثق، هذا «اللاشيء» الذي يفصله عن الدافع، أي الذي يعدم الدافع بوصفه متعالياً - والذي يعدم نفسه باعتباره علواً، وهذا اللاشيء نفسه - بوصفه شرطاً لكل سلب متعال، لا يفهم إلا على أساس عمليتي الإعدام الأصليتين اللتين تحدثنا عنهما آنفاً: فمن جهة نجد أن الشعور - بما هو كذلك - «خال» في الواقع من كل مضمون، فهو «ليس» دافعه الخاص، - ومن جهة أخرى، **فإن الشعور أمام ماضيه ومستقبله كان أمام ذات يقف منها وفقاً لكيفية أنه لا يكونها**[3].

---

(١) الوجود والعدم، ص ٦٩ - ٧١.

(٢) الباء هنا تشير إلى الشعور المتأمل لنفسه réflexive، أي المنعكس على نفسه بوصفه شعوراً (بـ) شيء ما - في مقابل الباء التي تشير إلى الشعور باعتباره شعوراً خالصاً(بـ) شيء ما أو شعوراً متفكراً réfléchi.

(٣) الوجود والعدم، ص ٧١ - ٧٢.

والإنسان الحر ـ الحر من حيث أنه ينفصل عن الوجود، ويصبح على هذا النحو «أنا» في القلق ـ هذا الإنسان لا يظفر بالحرية مرة واحدة وإلى الأبد، بل هو على العكس من ذلك لا بد له من أن يصنع دون انقطاع ما يتسم به الوجود ـ الحر ـ أي أن يصنع من جديد ماهيته الخاصة. وهذه الماهية، أو هذه الأنا، بمضمونها القبلي والتاريخي، هي كل ما أنا عليه باعتبار أنني كنته، أي كل ما هو ورائي على نحو ما. ولهذا يجب علي أن أنتزع نفسي باستمرار في هذا الماضي ـ الحاضر حتى أوجد، وإلا أصبحت شيئاً، وتجمدت فصرت وجوداً ـ في ـ ذاته. ولهذا ينبغي أن أكون دائماً «قدام» نفسي، وباعتباري كذلك، مشقوقاً بواسطة عدم للماهية التي أشيدها في أثناء وجودي «الحياة مصنوعة من المستقبل كما تصنع الأجسام من الخلاء»[1] ومن هذا يتولد القلق الذي هو الشعور «بانعزالي» وبحريتي المطلقة. وهذا القلق يتخذ طابعاً «أخلاقياً» حين أنظر إلى نفسي في علاقتي الأصلية بالقيم، ذلك أن القيم تتطلب أساساً، غير أن هذا الأساس لا يمكن أن يتكون مطلقاً بواسطة الوجود، وإلا تحددت القيمة بواسطة الوجود، كما تتحدد النتيجة بالعلة، وبذلك تفقد استقلالها وقيمتها في وقت واحد، (إذ أن الأمر ين مرتبطان). والقيمة لا يمكن أن تتكشف إلا لحرية إيجابية، تجعلها توجد على أنها قيمة نتيجة لمحض أنها تعترف بها على أنها كذلك.

وعلى هذا فإن «حريتي هي الأساس الفريد للقيم، و «لا شيء»، ولا شيء على الاطلاق يبرر اعتناقي لهذه القيمة أو تلك، أو لهذا السلم من القيم أو ذاك». **فأنا الموجود الذي توجد بواسطته القيم، ولكنني ـ باعتباري كذلك** ـ لا أجد مبرراً أو عذراً لي **فأنا أساس القيم الذي لا أساس له**. وهذا ما أعانيه في القلق الذي هو إدراك منعكس للحرية بواسطة نفسها ـ وقلقي يشتد حين يدرك أن القيم لا يمكن أن توجد دون أن توضع موضع التساؤل، لأني أعرف نفسي حراً، أي قادراً على قلب سلم القيم[2].

---

(١) سن الرشد، ص ٢١٢ ـ ويضيف سارتر (والحديث هنا منصب على ماثيو ديلاري): «كان يفكر في حياته، وكان المستقبل قد نفذ فيه من فؤاده. وكان كل شيء «معلقاً» في لحظة: أيام طفولته البعيدة، اليوم الذي قال فيه: سأكون حراً، واليوم الذي قال فيه، سأكون عظيماً... كانت هذه الأيام تلوح له حتى اليوم بمستقبلها الخاص كأنها سماء صغيرة شخصية مستديرة فوقها، وهذا المستقبل، كأنه هو، «هو» على النحو الذي كان عليه في الحاضر، مرتخياً وناضجاً، لقد كانت لها حقوق عليه، أثناء ذلك الوقت الذي مضى، وهي ما زالت تحتفظ بمطالبها، وكان يشعر في كثير من الأحيان بألوان من الندم الساحق، لأن حاضره المتكاسل القرفان، كان هو المستقبل القديم لتلك الأيام الماضية، لقد كان هو ذلك الشخص الذي انتظرته تلك الأيام عشرين عاماً، لقد كان منه هو ـ وهو ذلك الرجل المتعب ـ أن طلب طفلاً «قوياً» أن يحقق آماله.. وكان الأمر يتوقف عليه هو في أن تظل تلك العهود الطفولية، طفولية دائماً، أو أن تصبح بشائر مصير جديد. ولم يكن ماضيه يكف عن معاناة لمسات الماضي المصححة؛ وكان كل يوم يخيب أحلامه القديمة عن العظمة، وكان لكل يوم مستقبل جديد: انتظار يتلوه انتظار، ومستقبل في إثر مستقبل، كانت حياة ماثيو تنزلق في رفق... نحو ماذا؟ نحو لا شيء».

(٢) الوجود والعدم، ص ٧٢ ـ ٧٦.

١٠ ـ ومع ذلك يستطيع الإنسان أن يتخذ ـ في مواجهة القلق ـ **ضروباً من سلوك الهرب**، ومن هذه الضروب، ضرب يقوم على أن يلوذ بالايمان بالحتمية التي تزوده بمجموعة دائمة من المعاذير. وعن هذا السلوك، فإن الإنسان، الذي أدمج في قلب الوجود المتجه (عن عمد) إلى الظهور دائماً بوصفه أنا وراء ماهيته الخاصة ـ يقبل ألا يكون ما هو أبداً، معارضاً «التلهي» بمطالب حرية لا يستطيع أن يتجرد منها، ولكنه لا يستخدمها إلا لكي يتخلى عنها. ويمكن أن يكون «التلهي» أمام المستقبل، والهرب من وجه القلق محاولة لتجريد خطر الماضي من سلاحه. والواقع أنه ينبغي أن تحدث الحرية عدماً أو صدعاً بين ماضي (ماهيتي) ومستقبلي، وإلا حدد أحدهما الآخر، وقضي بذلك على الحرية. **بيد أن الإنسان ينزع إلى الهرب من القلق الذي يفرض عليه هذه الضرورة الدائمة من اللحاق بما وراء ذاته، نحو مستقبل هو نفسه في حالة هروب مستمر**. والحيلة تتألف هنا في أنْ أتخيل حريتي كأنها مستقرة في «أناي»، مع أن الأنا هي التي «تكون» ابتداء من الحرية، كما رأينا. وهنا نتعرف على قضية من قضايا برجسون. ولكن كيف لا نرى أن الحرية إذا فهمت على هذا النحو ليست حريتي «أنا»، وإنما هي حرية «شخص آخر»: فالأنا المكونة والمتجمدة على صورة شيء، هي وجود في ذاته en soi ، وهذا هو بالضبط تعريف شخص الغير.

وليست هذه الوسائل للتخلص من القلق وسائل فعالة، ونستطيع أن نحجبها لحظة (وهذه مجرد استعارة، لأن الشعور الذي هو بتعريفه شفاف، لا يمكن أن يحجب)، دون أن نقضي عليها. فنحن نحاول «ألا نراها»، ولكننا لكي نفعل ذلك ينبغي أن نفكر فيها لكي نبعدها. فأنا إذن القلق، طبقاً لكيفية عدم الوجود: أنا هروب من القلق، وهذا أيضاً نوع من القلق، كما أنه في الوقت نفسه الصورة التي يتخذها سوء الطوية[1].

(٣)

«الوجود لذاته» وتركيباته

Le «Pour - Soi» et ses structures

(أ) الشعور المدرك لذاته La Conscience Réflexive :

١ ـ نستطيع الآن أن نعود إلى الشعور الذي يدرك ذاته أو «الوجود لذاته» le pour-soi لكي نعرفه تعريفاً أدق في تركيباته المختلفة: الحضور أمام ذاته، «الواقع الجامد» facticité، القيمة، الإمكان، الآنية ipséité .

---

(١) الوجود والعدم، ص ٧٦ ـ ٨٤.

لقد رأينا أن السلب قد أحالنا إلى الحرية التي بدونها يظل بلا تفسير؛ كما أحالتنا الحرية إلى سوء الطوية. وهذا بدوره يحيلنا إلى وجود الشعور بوصفه شرطاً لإمكانه. والواقع أنه ينحصر في الهرب مما لا يمكن الهرب منه، الهرب مما نحن عليه، وهذا نفسه يكشف عن «تفكك صميم» في قلب الوجود، أو عن إمكانية دائمة لأن لا أكون ما أنا عليه، أو لأن أكون ما لست عليه. والنية النقية مجهود أبذله لأكون على وفاق مع ذاتي، أي لمعارضة التفكك الصميم للوجود. وسوء الطوية يقبل هذا التفكك ويلوذ به، ولكن بأن ينكره. ومع ذلك، سواء أكان الأمر يتعلق بالطوية الحسنة أم بالطوية السيئة، فإن هذا السلوك المزدوج يكشف لنا عن التركيب الجوهري للشعور، وهو أنه لا يتفق مع ذاته في تكافؤ تام، على عكس الوجود - في ذاته الذي هو الملأ المطلق، والتساوي التام بين المضمونcontenu والمتضمنcontenant .

وإذن يبدو لنا الشعور كأنه «تخلخل للوجود» décompression d'être. والواقع أنه من المحال تعريفه على أنه توافق مع ذاته، ما دام يتضمن في ذات تركيبه تخطيطاً للثنائية دائماً. وهذه الثنائية في أكثر صورها بدائية، عبارة عن ألوان من الانعكاسات (ذلك أن الشعور عبارة عن انعكاس) بحيث يكون الانعكاس الذي هو هذه الثنائية - انعكاسه الخاص في الوقت نفسه. ولهذا السبب تخيلنا في كثير من الأحيان أن العودة إلى الذات، عملية تستمر إلى ما لا نهاية، ولكن - في هذه الحالة - لن يوجد الشعور، أو بمعنى أدق، هو سينتهي به الأمر إلى أن يصبح وجوداً - في - ذاته. والحقيقة أن هذا الانعكاس - العاكس reflet reflétant الذي هو الشعور، ما هو إلا كيفية للوجود تختلف كل الاختلاف عن الوجود - في - ذاته، أعني أنه ثنائية «هي» في الوقت نفسه وحدة، **ما إن نحاول إدراك أي من حديها حتى يردنا مباشرة إلى الحد الآخر، وهذا الآخر يردنا إلى الظاهر الكلي.**

وهذا يصير أشد وضوحاً إذا نظرنا إلى الشعور السابق على العودة إلى الذات préréflexive (أو الشعور الذي لم يصبح موضوعاً لإدراك ذاته non thétique) بوصفه شعوراً (بـ) الذات؛ وهو كذلك بالتعريف. وغني عن البيان أن «الأنا» هنا، لا يمكن أن تكون صفة للوجود - في - ذاته، ولكنها شيء «يعود إلى ذاته» (منعكس) من حيث أنها تحيل إلى «ذات»، باقتضائها مع هذه الذات صلة ثنائية. وهي ثنائية جوهرية، ما دامت «الأنا» لا تستطيع أن تكون الذات (وإلا تجمدت في هوية الوجود - في - ذاته)، ولا تستطيع أن تكون موضوعاً طالما بقيت إشارة إلى الذات نفسها. وسواء جعلناها ذاتاً أو موضوعاً فإنها تختفي باعتبارها «ذاتاً». وهذه إذن لا يمكن إدراكها بوصفها موجوداً حقيقياً. فهي تعني «مسافة مثالية» في قلب الذات، وبالنسبة إلى نفسها، وهي ضرب من الإفلات من الهوية الخالصة، ومن ألا تطابق ذاتها، وأن تكون في توازن غير ثابت دائماً بين الهوية باعتبارها ملاء مطلقاً والوحدة باعتبارها تـوليفاً للمتعدد. هذا هو ما نسميه «الحضور أمام الذات» présence à soi أو الوجود لذاته pour-soi.

فنرى الآن كيف أن «الحضور أمام الذات» يقتضي الثنائية، ومن ثم الانفصال بالإمكان

على الأقل ـ ويقتضي تفكك الوجود بالنسبة إلى ذاته. فهناك ثغرة قد تسللت إلى الوجود لأن على المرء لكي يكون «حاضراً أمام ذاته»، ألا يكون ذاته تماماً وبصورة مطلقة. وهذه الثغرة التي تفصل الذات عن نفسها «ليست شيئاً» إنها السلب الخالص، وليست واقعاً ذا صفات: وهي ليست مسافة مكانية، أو برهة من الزمن، أو صراعاً داخلياً، أو تساوقاً في الوجود بين شيئين حاضرين معاً. الخ. فنحن لا نستطيع أنى كنا أن ندرك العدم في لقائه الكامل، لأنه عدم للوجود وقدرة عادمة في وقت واحد، وقد يفضي بنا الحال في مكان الآخر إلى «تقنيم»[1] hypostasier العدم على نحو ما؛ أما هن افالعدم الذي يبرز في قلب الشعور «ليس موجوداً» هو «كان موجوداً» أعني أن الوجود لذاته هو عدمه الخاص، وبواسطة الشعور، أضع نفسي على مسافة مما أنا عليه. وأكون نفسي على أنني لست ما أنا عليه أو (وهو نفس المعنى) على أنني ما لست أنا عليه. والوجود لذاته إحالة مستمرة من الذات إلى الذات، من الانعكاس إلى العاكس ومن العاكس إلى الانعكاس، عدم للوجود يصل إلى الوجود بواسطة الوجود نفسه، أي بواسطة الواقع الإنساني (أي الآنية) الذي هو الأساس الفريد للعدم في قلب الوجود[2].

٢ ـ والوجود في ذاته هو الذي يولد القيم والممكنات. فلقد قلنا إن الوجود ـ لذاته عبارة عن «حضور [الشعور] في العالم»، من حيث أن فيه شيئاً ليس هو أساسه، أي من حيث أن فيه شيئاً متوقفاً على غيره contingent. وهذا العنصر المتوقف على غيره هو ذات الوجود الذي يكونه الوجود في ذاته الذي يعدمه لكي يجعله يوجد لذاته، والذي لا يملك الشعور إعطاءه أو تلقيه من الغير[3]. ولكن ألا نستطيع القول في هذه الحالة بأن الشعور هو أساس نفسه؟ ليس

---

(١) الأقنوم هو الشخص، والمقصود تجسيم العدم (المترجم).

(٢) الوجود والعدم ص ١١٥ ـ ١٣١.

(٣) يقدم سارتر هنا أفكاراً مختلطة إلى حد كبير فيما يتعلق بالافتقار الضروري إلى الوجود في ذاته بما هو كذلك (الوجود والعدم ص ١٢٤) فيقول: إن كل ما هو موجود في ذاته مفتقر من حيث إنه لا يستطيع أن يؤسس شيئاً ما دام هو بنفسه ممتلئاً ثابتاً لا صدع فيه، وأنه لا يستطيع أن يؤسس نفسه إلا بأن يجعل نفسه وجوداً في ذاته، ولكنه في الوقت نفسه لا يكون حينئذ وجوداً ـ في ـ ذاته (وهذا هو أصل كل أساس: والأساس عامة يأتي إلى العالم بواسطة الوجود لذاته). ويقول سارتر إنه من وجهة النظر هذه.. «إذا كان الله موجوداً، فإنه يكون مفتقراً» ما دام أنه بما هو كذلك ـ دون أساس يبرر وجوده (الأساس الوحيد الذي يمكن أن نشير إليه هو أساس ممكن ـ أو ماهية سابق على الكينونة أو الوجود. ويقتضي هذا الوجود. ويضيف سارتر قائلاً: ولكن الممكنات ليست شيئاً خارج الوجود، فالوجود هو الذي يعطي الوجود لممكناته الخاصة. فمن المحال إذن أن نستنبط ضرورة الوجود من إمكانياته الخاصة) أما القول بأن كل مفتقر يقتضي «واجباً»، فإن هذا لا يصدق في رأي سارتر إلا على الافتقار بوجه عام، لا على هذا الافتقار بالذات.

وهذا كله قابل للمناقشة، أما أن الله لا يستطيع أن «يؤسس» (يخلق) فقد بينا فيما سبق أن لا حجة هناك لإثبات ذلك. ومن جهة أخرى، فإن من الحق ـ بمعنى ما ـ أن الله لا حاجة به إلى أن يؤسس نفسه بل إنه «بلا أساس» لأنه هو نفسه الأساس، لا من حيث أنه يعطيه لذاته ـ كما يلزم عن قضية سارتر، ولكن من

من شك في أنه يؤسس نفسه باعتباره عدم وجود، ولكن على أي نحو كان، **فهو متوقف «لأن له» شعوراً.** ولماذا لا يكون ثمة وجود ـ في ـ ذاتـه إلى ما لا نهـاية دون أي وجـود ـ لذاتـه؟ الوجود لذاته إذن «حادث مطلق»، **أي هو مفتقر في وجوده نفسه**: **فهو هناك** بوصفه المجموع المعدم للمنعكس ـ العاكس المستند في وجوده إلى عرضية زائلة دائماً للوجود ـ في ذاتـه، عـرضي هو نفسـه من هذه العـرضية ذاتهـا التي تكون واقعـه الجامـد facticité أو ضرورتـه الواقعة[1] necessité du fait. والوجود لذاته الذي يشعر بفعليته يعاني بينه وبين نفسه الشعور بأنه عفوي تماماً، وأنه موجود هنا «مقابل لا شيء» وأنه زائد على الحاجة[2].

والوجود لذاته أساس نفسه باعتباره عدم حصول الوجود manque، **فهو محدد في وجوده** بوجود لا يكونه. ولا يستطيع أي سلب أن يكون على درجة من العمق مماثلة للسلب الذي يفصح عنه نفسه باعتباره «عدم توفر». وعدم التـوفر الـذي من الواضح أنه لا يمكن أن ينتسب إلى طبيعة الوجود ـ في ـ ذاته، لا يبرز في العالم إلا عن طريق «الآنية»؛ كما أنه لا يوجد ثمة عدم توفر إلا في العالم الإنساني. أما موضوع الحدس في هذه الحالة فهو دائماً «الناقص»، أي الموجود الذي يعوزه شيء ما. وهذا الموجود في ذاته، هو دائماً ما يكون موجوداً: ولكي نعرفه باعتباره غير حاصل على شيء ما (لكي نقوم مثلاً بتعريف الهلال على أنه بدر ناقص أو لم يكتمل بعد) ينبغي أن أتجاوز المعطى نحو الكل المتحقق (قرص البدر الكامل) لكي أرجع من ذلك وأكوِّنه باعتباره ناقصاً (على صورة هـلال أو بدر نـاقص). فالشيء النـاقص هو إذن الذي يحدد الموجود، أو بعبارة أخرى **ما ليس موجوداً يحدد ما هو موجود.**

فإذا كان عدم الحصول لا يمكن أن يأتي إلى العالم بواسطة الواقع الإنساني، فإن هذا

حيث هو «موجود» مجرد الوجود وفي بساطة أي بطريقة لا يوجد معها شيء ـ حتى ولا أسبقية منطقية ـ بين الأساس والوجود، اللذين هما ليسا «اثنين» إلا بالنسبة لـ «فكري» المحدود الذي لا يتسع لإدراك البساطة المطلقة للوجود الإلهي ـ فلنضف إلى ذلك أننا لا نرى في وضوح كيف أن اقتضاء «ضروري» ابتداء من «مفتقر» يمكن أن تكون له «قيمة عامة» وفي الوقت نفسه لا ينطبق إنطباقاً دقيقاً على أي شيء (لا على هذا المفتقر هنا، أو على ذلك المفتقر هنـاك)! فسيكون لـدينا نمط ممـا هو «عـام» يبعث على الدهشـة، إذ تتلخص عموميته في ألا تكون له عمومية، وقيمته في ألا تكون له قيمة (على الأقل في مستوى الوجود والواقع).

(١) الوجود لذاته «واجب» من حيث أنه يؤسس نفسه (وهو بما هو كذلك موضوع تفكير لحدس يستبعد كل نوع من أنواع الشك الممكن: كوجيتو). والوجود لذاته ليس غيـر مجرد واقعـة بسيطة (مفتقـرة) من حيث إن «هذا» الوجود لذاته **على النحو الذي يوجد عليه**، كان من الممكن ألا يوجد. وظهور الوجود ـ لذاته يناظر محاولة من الوجود في ذاته لتأسيس نفسه، أي لرفع افتقاره. بيد أن هذه المحاولة لا تفضي إلا إلى إعدام الوجود ـ في ذاته، أو ـ والمعنى واحد ـ إلى نزوله إلى مرتبة الوجود لذاته. فالوجود لذاتـه إذن عبارة عن تخلخل أو تحطيم للوجود ـ في ـ ذاته. **إنه مرض الوجود.**

(٢) الوجود والعدم، ص ١٢١ ـ ١٢٧.

الواقع الإنساني ينبغي أن يكون هو نفسه عدم حصول، من حيث أنه ينكر بحدسه وجوداً معيناً باعتباره مكوناً لكل. (إن ما أراه ليس إلا بدراً ناقصاً، أي تمثلي «ينقصه» شيء ما، أو أنه يحيل إلى كلٍّ ليس «لي»). ولكن هذا النقص يمكن أن يدرك في تركيب نفس الوجود - لذاته. ولقد رأينا أنه يؤسس نفسه من حيث أنه ينكر من «تلقاء ذاته» وجوداً، أو طريقة للوجود، هي الوجود - في - ذاته. غير أن الوجود - في - ذاته، المعدم على هذا النحو - لا يمكنه إلا أن يكون ذاته (أي الوجود - في - ذاته الذي أكونه). **فالواقع الإنساني هو إذن عدم نفسه**، ومعناه هو أن يكون «ذاتاً - باعتبارها - وجوداً - في ذاته غير حاصل» un soi-comme-être en-soi-manqué لأن الوجود لذاته عبارة عن جهد - لا يبلغ غايته للتطابق مع ما يكونه. وهذا الفشل يعرِّف وجود «الوجود - لذاته»، من حيث أن الوجود - لذاته يدرك نفسه باعتباره فشلاً «في حضور» الذات التي لا يستطيع أن يصير إليها (بالتطابق معها)[1].

فالواقع الإنساني لا يوجد إذن إلا باعتباره عدم حصول، فهو لا يوجد أولاً لكي ينقص بعد ذلك هذا الشيء أو ذاك، بل إنه في «جوهره عدم حصول»، وهو يوجد - في الأصل - مرتبطاً ارتباطاً توليفياً مع ما يعوزه «باعتباره من حيث ما لا يكونه، أو من حيث أنه ليس ما يكونه» **فالواقع الإنساني إذن عبارة عن سعي مستمر نحو تطابق مع الذات لا سبيل إلى تحقيقه**: ومن حيث أنه وجود لذاته (أعني من حيث أنه وجود ليس إلا أساس عدمه) فإنه يتجاوز نفسه إلى غير حد صوب الوجود (في ذاته) الذي هو أساس وجوده. وإذا كان عدد من الفلاسفة قد أرادوا أن يكون هذا التجاوز متجهاً نحو إله متعال، فإن سارتر يؤكدها هنا من جديد أنه الوجود الذي نحوه يتجه الواقع الإنساني «في تجاوزه هو في قلب نفسه: فهو ليس إلا نفسه باعتباره كلاً» بيد أن هذا الكل، أو هذه الهوية مع الذات لا يمكن أن تكون معطاة أبداً، لأنها متناقضة في ذاتها، من حيث أنها تجمع صفات للوجود لذاته وللوجود في ذاته تستعصي على التوفيق بينها[2].

---

(١) يقول دانييل في رواية: «وقف التنفيذ» (ص ١٠٧): إنني لا أجد غير نفسي، بل لا أجد حتى نفسي، فما أنا إلا تتابع لحركات صغيرة مركزية طاردة excentrique، وحركات صغيرة مركزية داخلة، وليس ثمة مركز. ومع ذلك، فهناك مركز. مركز: أنا، «أنا»، والفزع قائم في المركز».

(٢) الوجود والعدم، ص ١٢٧ - ١٣٣ يوضح سارتر (ص ١٣٣) أن هذا الكل «الوجود - في - ذاته ولذاته» كان في الواقع مؤقنماً باعتباره علوا وراء العالم تحت اسم الله. ويقول سارتر: الله إذن متناقض في ذاته - وليس ثمة ما يدعو هنا إلى ملاحظة أن حجة سارتر تقوم كلها على التمثل الضمني للوجود في ذاته باعتباره أنه مادة. ومن الجلي أن الوجود - في - ذاته إذا تصورناه على هذا النحو لا يمكن أن يكون وجوداً لذاته على الإطلاق، ما دامت المادة تجعله بالضرورة خارجاً عن ذاته، وعلى مسافة منها. ولكن إذا كان الوجود - في - ذاته «روحاً» خالصة، فما هي العقبة التي تقف في سبيل أن تجعل منه لذاته وبما هو كذلك - فكرا وتأملا pensée et reflexion؟ بل ألا ينبغي أن نقول عندئذ إن مثل هذا الوجود في ذاته والذي هو روحي هو بالضرورة «وجود - لذاته» بحكم طبيعة الوجود - في - ذاته نفسه، وهي التي تجعله كله شفافاً بالنسبة

هذه الملاحظات تسمح لنا بأن نحدد على وجه أدق وجود الذات. فهذا الوجود نعرفه على أنه «قيمة» valeur. وللقيمة في الواقع طابع مزدوج هو الذي يظهر في الذات وهو أن يكون وجوداً لا يملك الوجود: فمن حيث هو قيمة ينتسب إلى الوجود (ومن هذه الجهة يكون مطلقاً)، بيد أن هذا الوجود المعياري لا يملك الوجود من حيث هو واقع. والقيمة بوصفها الوجود الذي لا يملك الوجود ـ شيء لا سبيل إلى إدراكه: واعتبارها واقعاً (أو شيئاً) كما يفعل علماء الاجتماع، يرجع في نهاية الأمر إلى جعلها واقعة غفلاً بين غيرها من الوقائع، وبالتالي يفضي إلى القضاء عليها ـ بهذه الافتقارية ـ باعتبارها قيمة؛ ولكننا ـ حين لا نرى فيها غير مثاليتها ـ نسحب منها الوجود الذي لا يمكن أن تقوم إلا به.

فما هو إذن وجود القيمة؟ **إنه وجود يقوم دائماً وراء الوجود**، كما عرفه على هذا النحو معظم الفلاسفة، بأن نظروا إلى القيمة على أنها الحد الذي نقدر بالقياس إليه الأفعال الإنسانية أو الأشياء ـ وهذا الحد هو نفسه حد لعملية تقدم لا تنتهي عند حد. وعلى هذا النحو يعد الله القيمة العليا من حيث أننا نتصوره باعتباره الحد الذي تنزع نحوه القيم الممكنة جميعاً، وتلتقي معه. ونقول إذن إن القيمة هي «هذا الذي نحوه» يتجاوز وجود وجوده، وما يكون دائماً وراء كل تجاوز. **إنه ذلك القائم وراء الأشياء الذي لا أستطيع أبداً أن أتجاوزه**، وهو على هذا الأساس العنصر «الناقص» le manqué في كل ما ينقص الإنسان. فماذا يكون إذن هذا العوز الدائم إن لم يكن هو استحالة التطابق بين الوجود في ذاته والوجود لذاته؟ وبهذا المعنى فإن القيمة تطارد الوجود، لا من حيث أنه موجود، ولكن من حيث أنه يتأسس، أي باعتباره «حرية»: فالقيمة معناها الوجود الذي لا أكونه والذي عليّ أن أجعله موجوداً. وهذا الوجود لا يستطيع أن يوجد ـ بما هو كذلك ـ إلا بواسطة الحرية، والحرية هي ما يجعلني موجوداً ـ وفي الوقت ذاته ـ يجعلني أنا نفسي[1]. ويلزم عن ذلك أن **الوجود ـ من أجل القيمة وجود مفتقر تماماً من حيث أنه لا يستند إلا إلى الحرية**: وبذلك تكون الأخلاق نسبية من أولها إلى آخرها[2].

إلى نفسه، وتجعله متطابقاً مع ذاته تطابقاً مطلقاً؟

(١) فالقيمة إذن وفي الأصل لا يضعها الوجود لذاته باعتبار أنها موضوع يكون أمامه، فما هي وهو إلا شيء واحد، وباعتبارها كذلك ليست شيئاً «نعرفه» بل «نحياه»، ولكنها يمكن أن «تصبح موضوعاً» بالنسبة إلى الشعور الذي يدرك نفسه عندما يشتغل بإزالة الذي يعانيه. وعلى هذا الأساس، يكون الشعور الذي يعود إلى نفسه «شعوراً أخلاقياً»، إذ أنه لا يمكن أن يتجلى دون أن يحجب القيم في الوقت نفسه.

(٢) الوجود والعدم ص ١٢٧ ـ ١٣٩ تعتمد نظرية القيمة على نفس المسلمات الأولى الاعتباطية التي بيناها فيما سبق. والواقع أنه كما أن الوجود لذاته لا يمكن أن يكون إلا عدماً معدماً، من حيث أن الوجود في ذاته يستغرق إيجابية الوجود كلها، فكذلك لا يمكن أن تظهر القيمة إلا بوصفها عدماً (أو نقصاً) للوجود من حيث أن الوجود بكونه أنه ما يكون وعدم كونه ما هو عليه، يستبعد بما هو كذلك ـ كل فكرة للقيمة، كما يستبعد كل علاقة بذاته، أو بشيء آخر خلاف ذاته. وبتأثير هذا التلاعب الديالكتيكي تصير القيمة «خاصة

٤ ـ بدا لنا الوجود ـ لذاته باعتباره معرفاً للواقع الإنساني على أنه عدم تحقق التطابق مع نفسه، وهو ما يحوله إلى «ذات» sujet . «فالذي لم يتحقق» إذن متعال بالنسبة إلى الموجود (وعلى هذا النحو يكون البدر باعتباره كلا هو الشيء الذي لم يتحقق وراء الهلال والذي يعلو عليه من هذا الوجه)، وبنفس الطريقة تكون الذات ـ بوصفها هوية الوجود ـ في ـ ذاته والوجود لذاته متعالية باستمرار بالنسبة للوجود لذاته الذي ينقصها. وهذا المتعالي الذي لم يتحقق بعد وجود لذاته هو ما نسميه إمكانه. والممكن يبرز بنفس الحركة التي يبرز بها الوجود لذاته، أي أنه يبرز من تخلخل الوجود. فهو في الحقيقة طريقة للوجود على مسافة من الذات التي نكونها. وعلى هذا لا يستطيع الوجود لذاته أن يظهر دون أن تطارده القيمة، ونازعاً في الوقت نفسه إلى إمكانياته الخاصة، أي إلى ما يكون عليه وفقاً لكيفية ما لا يكون عليه.

وهكذا يتبدى الإمكان الذي يعرفنا الناقص بالمتعالي باعتبار أن ذلك الإمكان متعلق بوجود فردي من حيث هو «قدرة»، فهو لا يؤدي إذن إلى الحقيقة الذاتية، ولكنها ليست أيضاً سابقة على الواقعي والحقيقي: فليس ثمة عالم من ممكنات خارجة من الوجود وأعلى منه. فالممكن ليس شيئاً إن لم يكن ممكناً لوجود يسند بوجوده اللاوجود (الفعلي) لحالته المستقبلة.

وقد يبدو أن هذه الآراء تقترب بنا من المفهوم الأرسطي للممكن، غير أن سارتر يحرص على أن يبين لنا أوجه الخلاف بين المفهومين، ذلك أنه يستبعد على نحو مطلق ـ كما بينا ـ كل التجاء إلى فكرة القوة. ويقول: إن الوجود بالقوة ليس سوى تصور «سحري». والواقع أن السحاب ليس «مطراً بالقوة»: وإنما هو ما هو عليه، أي كمية معينة من بخار الماء معلقة في الجو[1]، وهكذا لكي يكون ثمة إمكان، فلا بد أن يكون الواقع الإنساني ـ من حيث أنه هو ما هو ـ شيئاً آخر غير ذاته، لأن الوجود في ذاته لا يمكن أن تكون «له» ممكنات. وعلاقته بأي إمكانية لا يمكن أن تحدد إذن إلا من الخارج. «بواسطة موجود يقف في مواجهة الإمكانات نفسها، ويكون «هو» إمكاناته، أي أنه يتحدد بواسطتها باعتبارها «إفلاتاً من ذاته نحو . .»

للعدم»، فهي تبرز من هذا العدم الذي هو الوجود لذاته، وتترجم الجهد الذي يبذله الوجود ـ لذاته في اتجاه مستحيل المجاوزة إلى الوجود ـ في ذاته لكي يصبح هو وإياه شيئاً واحداً. فهو في الوقت نفسه مفتقر كالوجود ـ لذاته، وواجب باعتباره هذا المجهود الذي لا طائل وراءه نحو الهوية. وفي كل هذا لا يوجد ـ إذا أردنا التدقيق ـ أكثر من المسلمة التي تجعل من الوجود ـ في ـ ذاته مانعاً لكل وجود بالقوة potentialité وشيئاً متكتلاً مليئاً، ومادة خالصة.

(١) فلنبرز ها هنا مرة أخرى الطابع «القبلي» لهذه القضية، فمن المؤكد أن السحاب ليس «بالفعل» إلا ما هو عليه؛ ولكنه أيضاً كل ما يمكن أن يصير إليه، وهو على هذا الأساس مطر «بالقوة» حقاً. فإذا كان سارتر ينكر واقع القوة نتيجة لهذه الحجة الوحيدة وهي أن الوجود ليس «بالفعل» إلا ما هو عليه، فإنه بهذا الإنكار لا يثبت شيئاً على الإطلاق: وهاتان القضيتان متطابقتان تطابقاً محكماً. وتتألف الحجة هنا في إثبات الشيء بنفسه، وهذا ما لم يعتبره أحد أبداً برهاناً مقنعاً!

والممكن هو عدم تحقق الوجود ـ لذاته، وهو عدم حصول «وجوده»، وهو الوجود لذاته غير المتحقق، أو بعبارة أدق، إنه ما ينقصه الوجود لذاته «لكي» يكون ذاته ـ بحيث ينبغي أن نقول إن الممكن لا يوجد، ولكنه يصير ممكناً(se possibilise) من حيث أن الوجود لذاته حين يوجد، يحدد في صورة تخطيطية، «وضعا للعدم» emplacement du néant الذي هو فيما وراء ذاته[1].

وبهذا نستطيع أن نفهم «ديالكتيك الرغبة». ذلك أن كل رغبة تتجه إلى ممكن، وتتطلع إلى أن تصير تلك الرغبة المشبعة comblé التي بها لا يكون الوجود ـ لذاته حين يلحق بإمكاناته هو وذاته سوى شيء واحد، أي أنه يتحقق باعتباره وجوداً ـ في ـ ذاته. ولكن من المستحسن أن نلاحظ أن الرغبة لا ترمي مطلقاً إلى القضاء على نفسها، ذلك أنها تريد البقاء حتى في ارتوائها: فالعطش بوصفه رغبة في الشرب ـ وفي حالته غير الواعيةirréfléchi يريد أن يستمتع بنفسه في ذات الفعل الذي به يشبع على هيئة شعور بالشرب. وهذا ما يفسر لنا خيبة الأمل التي تصاحب إشباع الرغبة، إذ أن تطابق الرغبة (أو الوجود لذاته) مع الاشباع (أو الوجود في ذاته) أمر محال؛ لأن هذا التطابق يختفي باستمرار بحكم أن تحقيق الممكن ينشىء أفقاً جديداً من الممكنات. والوجود لذاته يفلت باستمرار وراء الوجود في ذاته. وهذا ـ كما سنرى فيما بعد ـ هو أصل الزمانية: فالعدم الذي يوضع دائماً بين الواقع الإنساني ونفسه كامن في منبع الزمان[2].

٥ ـ وهذه الملاحظات تفضي بنا إلى ما يمكن أن نسميه «دائرة الإنية» circuit de l'ipséité . فنحن نقول إن الوجود لذاته ينفصل عن ممكنه الخاص (أو حضوره مع ذاته)

---

(١) لا نستطيع أن نغالي في الاعجاب بمنطق سارتر، فهنا نجد مرة أخرى المسلّمة المتعلقة بالوجود في ذاته. فلما كان هذا الوجود ـ في ذاته فعلاً، وكان باعتباره كذلك متكتلاً وممتلئاً بنفسه فإنه من الواضح أنه يمكن أن تكون له إمكانات. ويلزم عن ذلك على الفور أن الامكانات توجد وراء الوجود، أو أن إمكان الوجود ليس إلا باعتباره عدماً. والممكن هو هذا العدم الذي يكونه الواقع الإنساني بوصفه وجوداً لذاته. وهذا كله جزافي تماماً كالمسلّمة التي يبدأ منها سارتر؛ ومع ذلك نحب أن نضيف بمناسبة الحديث عن الممكن ملاحظة نعترض بها على سارتر ونأخذها من كلامه نفسه(adhomiaem) فقد ذكرنا أن سارتر يرفض باستمرار أن يعترف بهذا الافتراض أو ذاك، لأنه كما يقول. . لا معقول. واللامعقول معناه «محال» (متناقض) (راجع ها هنا الدراسة الممتازة التي قام بها ر. فرنوR. Verneaux «عن اللامعقول» في مجلة الفلسفة سنة ١٩٤٦) ومن هذا ينبغي أن نستنتج أن سارتر يعترف بالوجود، أو بواقع عالم من الامكانات (أو من الماهيات) تكون متفقة في حكمه مع قوانين عدم التناقض. وقد يكون ذلك صحيحاً، غير أن هذا العالم من الامكانات الذي ينقده سارتر دون انقطاع يفتقر إلى سند له في الوجود. والواقع أن الوجود لا معقول من جهة: فكيف يمكن أن يؤسس استبعاد اللامعقول، وأن يكون مكاناً للامكانيات المحدودة ضمناً بواسطة عدم التناقض والمعقولية؟ ومن جهة أخرى، فإن الممكن السارتري سابق على الوجود، ما دام يستخدم في تحديد الوجود (يقول سارتر إن اللامعقول مستحيل) وهذا كله لا يبدو فيه كثير من الاتساق.

(٢) الوجود والعدم، ص ١٣٩ ـ ١٤٦.

بواسطة «لا شيء». غير أن هذا العدم الموضوع بين الوجود لذاته وممكنه الخاص هو - بمعنى آخر - كل ما يوجد في العالم، لأن الوجود - لذاته غير المتحقق (أو الممكن) هو كذلك من جهة أنه يكون «حضوراً بالنسبة» إلى حالة معينة من حالات العالم: إنه العالم (أو مسافة الوجود اللامتناهي) ذلك الوجود الذي يتطلع الإنسان نحوه (ووراءه) لكي يطابق ممكنه. **وليست «دائرة الإنية» شيئاً سوى علاقة الوجود - لذاته بالممكن الذي يكونه.** أما فيما يتعلق بالعالم فإنه الموجود كله، من حيث تجتازه «دائرة الإنية»، أي من حيث يعبره الوجود لذاته في تعقبه لممكن لا يزال في أثناء إفلاته الدائم إلى ما وراء الوجود - يعيد الذات إلى الوجود لذاته دون انقطاع[١].

وإذن تتجلى لنا الأنا le moi (je ou ego) على طبيعتها الحقيقية. وثمة نزعة عامة في علم النفس القديم تتلخص في أنها تجعل من «الأنا» مرادفاً للوجود لذاته. بيد أن وجهة النظر هذه لا تتفق مع آراء سارتر. فالأنا - في نظره - متعالية، وهذا معناه أنها على نحو ما «القطب الموحد» pole unificateur لتجارب الوجود - لذاته، ومن ثم فإنها على هذا الأساس وجود - في - ذاته. والواقع أنها لو كانت شعوراً فإنها تصبح بصورة مباشرة ومتكافئة - شفافة بالنسبة إلى نفسها، وبالتالي تكون أساس ذاتها. ولكنها لما كانت شعوراً، فإنها ينبغي أن تكون - في الوقت نفسه - على مسافة من ذاتها، أي أن تكون ما ليست عليه، وألا تكون ما هي عليه. غير أن هذا الشرط أو ذاك لا يتحقق. فالأنا تستبعد - من ناحية - هذا الازدواج الجوهري بالنسبة إلى الشعور استبعاداً مطلقاً: إذ تفترض الوحدة والتفرد في وقت واحد. ومن جهة أخرى، هي أمر لا يستطيع الشعور الذي آخذه عن «الأنا» أن يستنفده أبداً، كما أنه ليس هو الذي يجعلها تأتي إلى الوجود: «فالأنا» كانت موجودة فعلاً قبله، ويبدو أن لها أعماقاً لا يستطيع الشعور أن ينفذ إليها إلا شيئاً فشيئاً. وعلى هذا النحو لا نستطيع أن نجعل من الأنا «شعوراً»، ويجب أن نستنتج من ذلك أنها تتبدى للشعور على أنها وجود - في - ذاته متعال للعالم الإنساني[٢].

---

(١) الوجود والعدم ص، ١٤٦.

(٢) يلاحظ سارتر (ص ١٤٨) أننا بتحويل الوجود لذاته le pour soi إلى وجود في ذاته en - son (أو أنا) نجعل كل حركة لتأمل الذات مستحيلة، والواقع لن يكون في هذه الحالة غير مجرد إحالة إلى الأنا باعتبارها مكونة لذاتها. ولكن لما كانت الأنا (وفقاً لما افترضناه) وجوداً - في - ذاته، لا تحيلنا بعد ذاتها إلى شيء، كما أن أي رجوع ليس ممكناً، وأن الحركة التي تتجه نحو المركز فقط تتوقف وتتجمد في هذا المركز المصمت الذي هو الأنا - وهذه الملاحظات شائقة إلى أقصى حد، وتسمح أيضاً بإدراك «قبليّة» موقف سارتر. وليس من شك في أن سارتر على حق حين يقول إن الأنا «كما يتصورها» لا يمكن أن تكون من «الشعور» أو أنها «وجود لذاته». ولكن إذا كان هو يتصورها على هذا النحو (بوصفها «مركزاً مصمتاً») فذلك نتيجة للقضية التي تجعل من كل وجود - في - ذاته (أي من الوجود باعتباره موجوداً) شيئاً مادياً،

وإذا كان من الحق أن الشعور ليس هو الذي بواسطته تظهر «الأنا» إلى الوجود، فإن الأنا لا تتبدى بوصفها الظاهر المتعالي للإنية إلا بتأثير إنية الشعور الجوهرية. والواقع أن الشعور بمقتضى تعريفه، هو انعكاس على ذاته؛ ومن ثم فإنه يجعل نفسه - بما هو كذلك - وجوداً لذاته، وحضوراً بالنسبة إلى ذاته، أعني شعوراً «شخصياً»، وتصير «الأنا» بالنسبة إليه علامة لشخصيته. وفي نفس الوقت الذي يتأسس فيه - على هذا النحو - الوجود لذاته السابق على إدراكه لنفسه préreflexif (أو التلقائي) فإن الشعور يدرك الممكن الذي يكونه، لا من حيث أنه مجرد حضور، بل من حيث أنه «حضور غائب». وهذا ما يشير بطريقة أوضح إلى «الإحالة» le renvoi باعتبارها مكونة لبنية الوجود - لذاته. **فالوجود لذاته هو ذاته هناك: وهو على حد تعبير هيدجر - وجود الآفاق البعيدة الذي لا سبيل إلى بلوغه، والذي يوجد دائماً «فيما وراء»**. ذلك على وجه التحديد هو الإنية، أو الجانب الجوهري الثاني للشخص.

أما فيما يتعلق بالعالم (أو بمجموع الموجودات) فإنه لا يمكن أن يكون إلا ما يتجاوزه الواقع الإنساني في اتجاهه نحو ذاته، أو - على حد تعبير هيدجر - «**إنه ما منه يبدأ الواقع الإنساني في الإعلان عما هو عليه**». فالعالم - بمقتضى تعريفه - هو إذن «عالمي أنا» من حيث أنه في ذاته المتضايف مع العدم، أعني أنه العقبة التي يجب أن أتجاوزها لكي أجد نفسي من جديد باعتباري ما أكونه على هيئة «أن أوجد». وبالتالي، فإنه بغير العالم، لا يكون الشخص (أو الإنية) ولكن بغير الشخص، لا يكون ثمة عالم[1].

يتعلق بالمادة. ومن الواضح أن «الأنا» إذا تصورناها على هذا النحو، لا تسمح بالشعور أو بالتفكير، وتكون الأنية في هذه الحالة غير قابلة لأن تتصور. أما الافتراض القائل بوجود - في ذاته على أنه روح (أو على أي الحالات روحي بصورة جزئية) والذي يصبح بما هو كذلك شفافاً تماماً (أو شفافاً جزئياً) بالنسبة إلى نفسه. هل هذا الافتراض شيء لا يمكن تصوره من وجه ما؟ إنه على الأقل يتمتع بميزة أنه يوفر على سارتر أن يجعل من الذات ipse - أو من الشخص - صورة من صور العدم.

(١) الوجود والعدم، ص ١٤٨ - ١٤٩ تبدو فكرة «الشخص» personne عند سارتر فقيرة بوجه خاص؛ ذلك أن كل شيء يبدو كأنه يميل هنا إلى الانية. وفي بقية «الوجود والعدم» لا شيء يتيح لنا بأن نتصور وجود تلك الأعماق الروحية أو الأخلاقية وذلك الامتلاء الداخلي الذي يفترضه التطور الشخصي، وبالأخص الاتحاد مع الله بالصلاة والحب. ومن الحق أنه ربما كان سارتر يميل إلى «أخلاقه» لمواجهة الشخص من هذه الناحية. وعلى أي الأحوال، فإن الشخصيات العديدة في «رواياته» أقل ما يكونون «كأشخاص». وسارتر الذي نجح في إعطاء «الديمومة» تلك الكثافة التي تتولد عن المعية simultanéité في روايته «وقف التنفيذ»، لم ينجح أبداً في إعطاء شخصياته ما يعادل هذا البعد الثالث الذي لا نلتقي به إلا في الحياة الروحية أو الأخلاقية. ويتميز أبطاله بتلك الضحالة البائسة التي هي من صفات الأشياء التي لا تملك «باطناً» فمن العجب أنهم جميعاً خارج أنفسهم، وممارسة حريتهم لا يبدو أنها تفيد إلا في أن تجعلهم في حالة هوية مع الأشياء. فهم «غير موجودين» بمعنى ما، وهذا بكل تأكيد أمر غريب في الوجودية. ونستطيع أن نقول هذا القول نفسه بالنسبة إلى أبطال سيمون دي بوفوار. فأبطال رواية «الضيفة» L'invitée (جاليمار ١٩٤٣) - مثلا - لهم جميعا صبغة الحيوانات الخاضعة لمقدرات الغريزة. وحركاتهم وأقوالهم

ب ـ الزمانية La Temporalité

٦ ـ رأينا فيما سبق كيف أن الزمانية ترتبط بالإفلات المستمر للوجود ـ لذاته نحو إمكانه الذي يظل دائماً أبعد من متناوله. ويحسن بنا أن نعود الآن إلى هذه النقطة الأولى، حتى نوضحها من طريق الوصف الفينومينولوجي للأبعاد الزمانية الثلاثة.

نلاحظ أولاً أن الزمانية لا تنشأ عن جمع addition ما نسميه «عناصر الزمان»: الماضي والحاضر والمستقبل. فالماضي لم يعد بعد، والمستقبل لم يأت، والحاضر في لحظة «الآن» لا يوجد إلا باعتباره حداً مثالياً خالصاً: وجمع هذه العناصر الثلاثة بعضها إلى بعض، معناه القضاء على السلسلة وعلى الزمان. وإذن ينبغي أن ننظر إلى الزمانية باعتبارها تركيباً أصلياً أو «كلاً» يعطي للتركيبات الثانوية المنطوية فيه وجودها ومعناها. وهذا يقتضي أن كل دراسة التركيبات الثانوية ينبغي أن تتم على أساس الكلية الزمانية totalité temporelle والأمر هو دائماً استجابة الحدس للزمانية الإجمالية، أعني الوصول إلى «أنطولوجيا للزمان»[1].

ويفرض علينا التحليل الفينومينولوجي مفهوماً «للماضي» يختلف كل الاختلاف عن

ونشاطهم، وعلاقاتهم فيما بينهم هي أبعد من أن يكون لها ذلك الإمتلاء الذي يضع فينا الإرادة التي توجه أفعالنا جميعاً بفكرة أخلاقية أو روحية.. هذه الأشياء جميعا لها المظهر الميكانيكي الذي يتسم به الإنسان الآلي automate المقضيّ عليه بأن يسير في الاتجاه نفسه دون وقوف عند حد. فهذه الصراعات التي هي ـ عند كيركجورد (وهي كذلك في الحقيقة) علامة ما هو إنساني، وطابع «الموجود» تختفي ها هنا تماماً، فإذا كان إكزافيير باجيس وجوبير ـ وإذا كانت فرانسواز ميكويل وبيير لابروس أو إليزابت لابروس ـ يعرفون بعض ألوان التردد من حين إلى آخر، فإن ألوان التردد هذه غير ناتجة أبداً عن التدخل المقلق لقاعدة أخلاقية في أحد دوافع الغريزة، ولكنها ناتجة عن مجرد اصطدام غريزتين تنتصر أقواهما. وهذا القول ينطبق على «بيير لابروس» في علاقاته باكزافيير، وبيت الثلاثة الذي يريد تشييده لكي يقضي على الصراع الثلاثي القائم بين حبين يتصارعان (ذلك لأن الحب ينبغي أن يكون مستأثراً) ـ صراع المرأتين اللتين قدر عليهما أن تكره كل منهما الأخرى حتماً (وينتهي الأمر بإحداهما إلى قتل الأخرى) ـ صراع العاطفتين المذكرتين (بينه وبين جوبير) اللتين تريدان أنثى واحدة. ومجمل القول إنه ينبغي معاناة الغرائز كلها «في وقت معاً». هذا ما يسمى «اختياراً»! كما ينطبق هذا القول أخيراً ـ وبوجه أخص ـ على أكزافيير باجيس الخاضع لكل شياطين الغرور، والحياة الشهوانية والغيرة، وعلى «فرانسواز ميكويل» التي تختار نفسها في أبشع أنواع جرائم القتل بعد أن «اختيرت» أولاً في مغامرة إغراء لا ندري لأية غريزة تخضع. هل هي الشهوة، أم الغيرة، أم الإنتقام؟ وأخيراً فإن هؤلاء الكائنات جميعاً ليسوا سوى ظلال: وحياتهم السابقة على الأخلاق prémorale التي تنقصها الكثافة والعمق ـ تتسم بطابع غير إنساني مقلق. وحين نراهم يتحركون (ولا نستطيع أن نقول يتصرفون، لأنهم يتصرف فيهم، فإننا نحس بنفس الإنطباع الذي نشعر به في مسرح العرائس: فهذه عرائس تغدو وتروح، وتتحدث وتأتي بإشارات، دون أن نصل إلى الإحساس بأنها حية (على الرغم من الإبهام الذي يدفعنا إلى قبولها). وسنرى فيما بعد أن هذه الشخصيات المسطحة، وهذه السيكلوجيات المقتضبة تصور على نحو رائع فكرة سارتر التي يعرضها علينا عن دور الحرية والاختيار.

(١) الوجود والعدم، ص ١٥٠.

المفهوم الشائع (الذي أخذ به برجسون من جديد) الذي يرى أنه ليس للماضي غير ضرب من الوجود الشرفي فهو يستمر في الوجود، ولكنه يتوقف عن التأثير. وإذن فكيف نفسر ـ في هذه الحالة ـ أنه يستطيع مطاردتنا، ويستطيع أن يوجد «من أجلنا»pour nous ؟ وإذا كان الماضي يتعلق باللاشعور ـ كما يقول برجسون ـ فكيف يتأتى له أن يدخل في نسيج شعورنا الحاضر[1]؟ ومن أين يتأتى أنه ماضي أنا، وأن يكون أصلاً ماضي «هذا الحاضر» الذي أكونه أنا الآن؟

من الواضح أولاً أنّ الإنسان هو وحده الذي يمكن أن يكون له ماض. ذلك أنه لا وجود لماض إلا بالنسبة إلى الوجود لذاته un pour soi . وأنا بمعنى ما عبارة عن «ماضٍ»، وإلا لم يعد للماضي وجود بوجه من الوجوه سواء بالنسبة إليّ أو بالنسبة إلى أيّ شخص آخر. ولكن ما معنى هذا إن لم يكن هو أن ماضيّ يوجد «بواسطتي»: لا بمعنى أنني أمنحه الوجود حين أتمثله أمام نفسي، ولكن نظراً لأنني أنا عبارة عن ماضيّ، فإنه يدخل الماضي في العالم، وأستطيع أن أتمثله ابتداء من وجودي ـ في ـ العالم. ماضيّ إذن هو ما عليّ أن أكونه، ولكن ـ على خلاف الممكن الذي يكون ضده ممكناً أيضاً ـ على لن أكون الماضي الذي هو أنا هو دون أية إمكانية ألا أكونه. فأنا مسؤول عنه «مسؤولية كاملة» دون أن أستطيع تغييره أدنى تغير (ولكن سوف نرى أيضاً أنني أستطيع تغيير «معناه»). وبمعنى آخر، أنا لست ماضيّ، لأني أدركه من حيث أنه «ما كنته». ولكنْ ما معنى «كنت» هذه؟ هل أريد أن أقول بهذا إنني «صرت» وإنني تغيرت؟ هذا ليس له أي معنى، لأن الصيرورةdevenir والتغيرchangement يقتضيان الزمان فعلاً، ـ بل أكثر من ذلك فإن الصيرورة إذا تصورناها حالة مباشرة للوجود تفضي إلى وضع الوجود واللاوجود جنباً إلى جنب، وهذا خلف. وبعبارة أخرى إذا كانت الصيرورة بالنسبة إليّ اكتساباً لوجود جديد بفقدان وجود قديم، فإن لا تركيب يمكن أن يؤدي بهذه الوجودات واللاوجودات إلى الوحدة مع ما بينهما من فجوة وانقطاع.

وإذن فإني إذا لم أكن ماضيّ، فإن هذا لا ينشأ عن الصيرورة، وإنما عن **أن عليّ أن أكون ماضيّ لكي لا أكونه، وأن عليّ ألا أكونه لكي أكونه**. ومن حيث «أنني» ماضي «فإني أستطيع ألا أكونه». 'وماضيّ هو كل ما أكونه بسحبِ حال الوجود في ذاته، وهو الوجود الكثيف المصمت (أنا عصبي، عسكري، مشاغب)؛ ولكن كل هذا يوجد خلفي، إنه ما أنا عليه «من حيث ما هو خلفي» وهو ما أدركه حين أقف على مسافة. أو بعبارة أخرى **إنه الوجود في ذاته**

---

(١) يعيب سارتر على برجسون لأنه بتصوره للماضي قد «قطع الجسور» بين ماضينا وحاضرنا. (الوجود والعدم ص ١٥٣). وهذا النقد صحيح: فقد جعل برجسون من الماضي «شيئاً» تسكنه «أشياء» (هي الذكريات). والعلاقة بالحاضر لا تفسير لها في نظريته، إذ أن الماضي لا يصبح مطلقاً «ماضيَ أنا».

الذي أكونه باعتباري شيئاً تم تجاوزه، أو في عبارة واحدة هو «**وجودي المصنوع**»[1] ma facticité .

إن الماضي وجود في ذاته en soi ، أما «الحاضر» فوجود لذاته pour soi ، فما هو هذا الوجود لذاته؟ من الواضح أنه حضور أمام الوجود، لأن الحضور أمام الوجود، والوجود لذاته يظهران ويختفيان معاً. حضور الوجود لذاته هو إذن ما به يوجد كلٌ للوجود ـ في ـ ذاته، أي موجودات حاضرة معاً coprésents **وليس الحاضر شيئاً سوى هذا «الحضور معاً» للموجودات في ذاتها، من حيث أن «وجوداً لذاته» حاضر أمامهما**. بيد أن حضور الوجود لذاته بالنسبة إلى الوجود معناه أن الوجود لذاته شاهد لذاته باعتباره «أنه ليس» هو هذا الوجود الذي هو حاضر أمامه. وهذا ما نريد أن نقوله حين نؤكد أن الحاضر «ليس موجوداً».

ولكن لا يكفي أن نفهم أن الحاضر عبارة عن حضور يعدم الوجود لذاته بالنسبة إلى الوجود ـ في ذاته، وإنما ينبغي أن نقول أيضاً إن الحاضر بوصفه وجوداً ـ في ذاته يحيط به وجوده من قدام ومن خلف: من خلفه لأنه «كان» ماضيه، ومن قدامه لأنه «سيكون» مستقبله، أي أنه في الوقت نفسه ليس هو الآن ما هو عليه (لأنه الماضي) وأنه الآن يكون ما ليس هو عليه بعد (لأنه المستقبل)[2].

وعلى هذا النحو نرد إلى المستقبل. فما المستقبل؟ إنه ليس «الآن» الذي لم يوجد بعد، إن هذا يجعل منه وجوداً ـ في ـ ذاته، ويصبح الزمان وضعاً لحالات أو أشياء بعضها إلى جانب البعض. والمستقبل ـ كما أثبتت لنا دراستنا للمكن ـ هو «ما عليَ أن أكونه»، ولكن باعتبار أنني قادر على ألا أكون. وهو ليس «معطى» un donné ، وإلا أصبح وجوداً في ـ ذاته للحضور l'en - soi de la présence **ولكنه ما يجعله الوجود لذاته يوجد من حيث أنه يدرك نفسه (أي الوجود لذاته) باعتبار أنه لا يزال دائماً عدم تحقق بالنسبة إلى نفسه**: إنه كل ما هو عليه وراء الوجود.

والمستقبل ـ من وجهة أخرى ـ هو ما ينتظر الوجود في ذاته الذي أكونه ـ و «ما ينتظر» هذه هي نفسي أنا. فأنا ألقي بنفسي صوب المستقبل لكي أكون فيه مع ما ينقصني شيئاً واحداً، ولكي أكون ما أنا عليه. **الوجود لذاته ـ في جوهره ـ إذن مستقبل: فهو أساساً مشروع يتجه نحو الوجود ـ في ـ ذاته**. ولكن لما كان هذا المشروع ضرورياً وغير قابل للتحقيق في آن واحد، فإن مستقبل الوجود ـ لذاته و دائماً مستقبل ماض، مستقبل من المحال اللحاق به، مستقبل ينزلق إلى الماضي في نفس الوقت الذي يتخذ فيه طابع المستقبل أو طابع الإمكان[3].

---

(١) الوجود والعدم، ص ١٥٠ ـ ١٦٤ .

(٢) الوجود والعدم، ص ١٦٤ ـ ١٦٨ .

(٣) الوجود والعدم ص ١٦٨ ـ ١٧٤ .

٧ ـ فما هي أنطولوجيا الزمانية التي تقتضيها هـذه التحليلات الفينـومينولـوجية؟ نحن نميزها هنا بين وجهتين للنظر: إحداهما استاتيكية، والأخرى ديناميكية.

فمن الوجهة الاستاتيكية، لا يمكن تصور الزمانية على أنها الزمـان الكلي الذي يضم الموجودات، وخاصة الكائنات البشرية كافة، وإلا كانت الموجودات ـ في وجودهـا ـ أجنبية عن الزمان. فهي تنظر إليه من الخارج، دون أن تدرك معناه، كما يمكن لكلب أن يرى ساعة حائط تقطع لحظات المدة ببندولها. وليس من شك أننا نستـطيع أن نقـول إن الزمـان ببعده الثلاثي، لن يكون غريباً عن المـوجودات الـداخلة في العالم إذا قبلنـا اعتباره قـانون تـطور الموجودات. والكلب الذي ينظر إلى ساعة الحائط لا يدرك معناها؛ ولكن إذا كـانت ساعـة الحائط تتحكم في تطورها الخاص وفقاً لقانون للتعاقب لا يمكن أن يتغير شيء بالنسبة إليه، فإن الزمان، وإن كان يأتي إليها من الخارج، يصير مكوناً لـواقعها الخـاص. ولكن كيف لا نرى أن الزمان في مثل هذه الحالة ـ قد ألغي؟ ذلـك أن الزمـان لا يمكن أن يكون مجـرد تجاور استاتيكي للـ «قبل» وللـ «بعد»؛ فهو نظام مركب على نحو تصبح هذه «البعد» «قبلاً»، و «يصبـح» الحاضـر ماضيـاً، والمستقبل ـ كمـا رأينا آنفـاً ـ «يصير» «مستقبـلاً ـ ماضيـاً» (أو مستقبلاً ـ سابقاً)، ونظام التعاقب هذا هو نظام سلسلة لا سبيل إلى سيرها في الاتجاه الآخر. وأخيراً، ليست الزمانية هي الوجود، لأن الوجود لا يوجد فيه ما يمكن أن يفسر هذا التخلخل الـداخلي، هذا الـرص الدينـاميكي للوجـود في الـديمـومـة durée طبقـاً لإيقـاع الـ «قبـل» والـ «بعد». والحقيقة أن الزمانية لا يمكن أن تفهم إلا بالرجوع إلى الـوجود لـذاته: **فهي لا يمكن أن تكون سوى التركيب الداخلي للوجود الذي يعدم نفسه والذي هو إعدامه الخاص، أي «كيفية الوجود» الخاصة بالوجود ـ لذاته**: فالوجود لذاته هو الوجود الذي عليه أن يكـون وجوده على هيئة الوضع الثلاثي المتخارج ek - statique للأبعاد الـزمانيـة. فهو زمـاني إذن نتيجة لهذه الواقعة وحدها، وهو أنه يعدم نفسه[1].

أما من الناحية الديناميكية، أي من وجهة نظر التتابع la succession ، فإنـنا نقـول إن زمان الشعور ليس شيئاً آخر غير «الواقع الإنساني الذي يتزمن باعتباره كلاً والذي هو بالنسبة إلى نفسه عدم تحققه الخاص» وفي هذا الكل الذي نسعى إليه باستمرار، دون أن نبلغه أبداً، ينزلق العدم في صـورة الزمـان لكي يفقد طـابع الكليـة détotaliser ، أي لكي يبعثر وجـود الوجود ـ لذاته على الأبعاد الثلاثة التي هي الحاضر والمستقبل والماضي. **«إن الواقع الانساني كل يجري وراء ذاته، وهذا التعقب هو مصدر الزمان**: فمـن حيث أنـه يرفض نفسـه، يكون «ماضياً» ـ ومن حيث أنه يتجاوز نفسه متجهاً صوب ذاته، يكون «مستقبلاً»، ويكون، على وجه الدقة ـ رفضنا للحظة الحاضرة التي لا تفعل غير تثبيت الوجود في وجود ـ في ـ ذاته آت في حينه، مائت في الوقت نفسه بالنسبة إلى الطابع التلقائي والكلي لتحققه (ذلك الطابـع الـذي نتمنـاه

---

(١) الوجود والعدم، ص ١٧٤ ـ ١٨٨.

بالضرورة والذي ينقصنا حتماً). ولا نستطيع أن نقول في أية لحظة إن الوجود لذاته «موجود» لأن الوجود لذاته ـ على وجه الدقة ـ «لا يوجد» أبداً. والزمانية على العكس من ذلك «تتزمن بأكملها على أنها رفض للحظة الحاضرة»[١].

٨ ـ رأينا أن «**الوجود لذاته زماني في جوهره**»، أو أنه يتزمن بالضرورة. وهذا التزمن هو والشعور بالديمومة ليسا في الأصل سوى شيء واحد. ولكن من الممكن أن أشعر بجريان الزمان، وأن أدرك نفسي بوصفي وحدة لتتابع، وأن أجعل من هذه الديمومة عن طريق التفكير ضرباً من موضوع المعرفة. والسؤال الذي نلتقي به هنا ينحصر إذن في أن نعرف الصلة التي تقوم بين الزمانية الأصلية (أو الشعور (بـ) الديمومة) والزمانية النفسية (أو شعور الديمومة). بيد أن هذه المشكلة ليست سوى مشكلة الطبيعة ومقتضيات «التفكر» لأن شعور الديمومة ليس إلا شعوراً بشعور (بـ) الديمومة، أي أنه شعور عائد إلى ذاته réflexive[٢].

والتأمل هو الوجود ـ لذاته الذي يشعر «بـ» بذاته. ولكن من أين يأتي هذا النوع من «الشعورالزائد على الشعور» (sur - conscience)؟ فلما كنا نستطيع أن نقول إنه ينبثق من العدم ex nihilo، لأن هذا قول لا معنى له، فيجب اعتبار أنه هو والشعور المدرك لذاته، أو الشعور (بـ) الذات ليسا سوى شيء واحد. وكيف تكون قيمة الشعور المدرك لذاته بغير هذه الوحدة؟ إذ لا يمكن أن يقوم بين الشعور ـ بأية طريقة كانت ـ سوى وحدة من الخارج. وهذه الوحدة تؤدي ـ في الشعور نفسه ـ إلى إثارة المشكلات التي تثيرها معرفة الأشياء. ـ ومع ذلك، وعلى الرغم من أن الشعورين شيء واحد فإنهما لا يمكن أن يتطابقا تماماً، لأنه إذا تطابق الشعور العائد على نفسه والشعور الذي هو موضوع الإدراك تطابقاً مطلقاً، فلن يكون ثمة تفكر في الذات. وما دام الشعور المدرك يصير «موضوعاً» لنفسه فلا بد أن يقوم بينهما انفصال معدم. فلنقل إذن **إن هذا العائد** على نفسه هو موضوع التفكر، وهو في الوقت نفسه ليس هذا الموضوع. ولكن أليس هذا هو التركيب الأنطولوجي الذي يظهر في الوجود لذاته؟ وليس في هذا ما يبعث على العجب، لأننا نعرف أن الوجود ـ لذاته هو الوجود الذي يوجد وفقاً لحال الشاهد على وجوده، وهذا معناه هنا أن موضوع الشعور مظهر apparence بالنسبة إلى الشعور المدرك لنفسه، مع بقائه شاهداً (لـ) ذاته، وأن الشعور العائد على الذات «شاهد» للشعور بوصفه موضوع إدراك مع بقائه مظهراً بالنسبة إلى نفسه. وكل ما في الأمر أن الشعور الذي هو موضوع الإدراك والشعور الذي هو المدرك ينزع كل منهما إلى الإستقلال الذاتي،

---

(١) الوجود والعدم، ص ١٨٨ ـ ١٩٦.

(٢) درسنا فيما سبق الشعور العائد إلى نفسه: أو الشعور اللاواضع (لـ) الذات non-positionnelle ذلك أن كل شعور هو بتعريفه ـ واع ـ ولكنه ليس بالضرورة «عائداً على نفسه». وهذا الشعور العائد على نفسه هو الشعور الذي يدرك نفسه ويضع ذاته باعتباره شعوراً «بـ» شيء ما، حين يرتد على ذاته. ونستطيع أن نعرفه بأنه الشعور في حالة الفعل الصريح، وأن نعرف الشعور العائد على ذاته بأنه شعور في حالة فعل ممارسة.

وبذلك يكون كل شعور متفكر شعوراً مغايراً altéréé ومنقسماً يحققه الوجود لذاته بواسطة عملية إعدام لا تأتي إليه من الخارج. وإنما عليه أن يكونها هو نفسه[1].

وهذا ما ينبغي تفسيره بواسطة تحليل أعمق لتركيب الوجود ـ لذاته. ونحن قد رأينا أن بروز الوجود ـ لذاته يقتضي على الفور تبعثراً، وهو من هذه الناحية يدل على فشل المحاولة الأولى للوجود ـ في ـ ذاته في تأسيس نفسه: إذ أن الوجود لذاته يفقد نفسه في الخارج، نحو الوجود ـ في ـ ذاته حين يسعى عبثاً للتطابق معه، وفي عناصر الزمانية الثلاثة. إنّ الوجود في ذاته هو بمقتضى تركيبه متخارج ek - statique أي أنه يجب أن يبحث عن وجوده في شيء آخر، سواء في العاكس refletant ، إذا كان انعكاساً، أو في الشيء الذي يعكسه، إذا كان هو عاكساً. وهنا يبدو التأمل من وجهة النظر هذه محاولة ثانية من الوجود لذاته لكي يسترد وجوده، أو لكي يدخل في باطن ذاته ويؤسس نفسه بأن يكون بالنسبة إلى نفسه ما هو عليه: ذلك أن الوجود لذاته يحاول تحقيق هذا الشيء المستحيل وهو أن يجعل من الوجود الذي يفلت من بين أصابعه (والذي هو وجوده) نوعاً من «المعطى» الذي «يجب أن يكون ما هو عليه» في نهاية الأمر، أي أن يكون كلا مسترداً من التشتت الخارج عن الحالة الاستاتيكية es-statique : هذا هو أساس التفكر في الذات: هو يتألف من محاولة مزدوجة عنصراها معاً وفي وقت واحد وهما جعل الشعور موضوعاً والدخول في باطن الذات (un double essai simultané d'objectivation et d'interiorisation).

والفشل هنا أمر لا مفر منه، و «هو» هذا التفكر في الذات، لأن محاولة الوجود لذاته لاسترداد نفسه بالعودة إلى ذاته لا تؤدي إلا إلى ظهور الوجود لذاته. فالتفكر في الذات يبين لنا على هذا النحو أن «الوجود لذاته الذي يريد أن يؤسس نفسه في الوجود، ليس هو نفسه غير أساس لعدمه الخاص»[2]. وهو في الوقت نفسه وجود شكلين للزمانية: الزمانية «الأصلية» وهي التي تبين تركيب الوجود لذاته من حيث هو تزمن أو تاريخية historicité ـ والزمانية «النفسية» التي هي سلسلة واقعية من الوحدات أو الوقائع النفسية التي تتعاقب كما تتعاقب الأشياء. كيف يمكن أن تفهم أن التأمل الذي هو في ذاته مجرد إدراك للتاريخية التي يكونها ـ يؤلف هذا «الزمان النفسي» المصنوع من كثرة من الموضوعات الخارجية بعضها عن بعض كعربات قطار سائر؟

يريد سارتر أن يميز ها هنا «تأملاً خالصاً» هو التأمل الأنطولوجي ـ إن صح هذا التعبير ـ و «تأملاً مشوباً» impure هو الذي يكون «النفس» psyché أي سلسلة الوقائع النفسية المترابطة: «الأنا» وحالاتها، وصفاتها، وأفعالها، وفي الوقت نفسه مجموعة الموضوعات

---

(١) الوجود والعدم ص ١٩٦ ـ ١٩٩ .

(٢) الوجود والعدم، ص ١٩٩ ـ ٢٠١ .

الزمنية. وإنه لينبغي بلا شك أن نعترف بأن التأمل المشوب الذي هو تأمل الحياة اليومية يشمل في ذاته، بوصفه تركيباً أساسياً، التأمل الخالص. غير أن هذا التأمل الخالص لا يمكن بلوغه إلا بعملية تنقية purification ليس هنا مجال وصفها. ومن الواضح أن جملة الأحوال النفسية psychismes المكونة من التفكر المشوب تشمل في مظهرها التلقائي كيفيتين متناقضتين من الوجود: فهي من ناحية تشمل الموضوع النفسي الذي تكون «النفس» قد «تكونت منه فعلاً»، لأنه يتمثل بوصفه كلاً عضوياً أو كلاً متحققاً في «حاضر» يحتفظ بالماضي كله، ويحدد المستقبل الذي بوصفه كذلك - يكون «موجوداً» بالفعل ويرفض أن يؤدي كل شيء إلى الماضي، - و «النفس» من جهة أخرى لا يمكن أن توجد إلا وفقاً لكيفية متتابعة مؤلفة من عدة «آنات» maintenants تنزع كل منها إلى التجمد كوجود - في - ذاته منعزل ومستقل.

ونحن نعرف أن برجسون - لكي يعالج هذا التناقض، قد تخيل ديمومة أجزاؤها متداخلة (une durée d'interpénetration) تذوب حالاتها المتتابعة بعضها في بعض. وهنا يصبح الشعور «كثرة جوانية» multiplicité interiorisée . ولكن ليست هذه سوى ألفاظ تحدد المشكلة التي علينا حلها، ولكنها لا تعطي الحل. وثمة تفسير آخر يتلخص في الإشارة إلى فعل الصور النفسية بعضها في بعض، وبفضل هذا الفعل تمد بعض هذه الصور أيديها إلى بعض، كأنها تكون حلقة أو هي ترتبط تباعاً كحلقات في سلسلة. بيد أنه من الواضح أن هذا التفسير لا قيمة له: فهو من ناحية قضي على تلقائية ما هو نفسي، ومن ناحية أخرى، وبمقتضى ذلك نفسه، يلغي الزمان بوصفه ديمومة أو جرياناً. أما فيما يتعلق بافتراض تأثير بين الموضوعات النفسية من بعد، فهذا معناه الإلتجاء - إلى السحر، والخروج بذلك من الحدود الصحيحة للتفسير.

كيف نجيب إذن على السؤال الذي وضعناه فيما يتعلق بالعلاقات القائمة بين الزمانيتين؟ ونظراً لأن الشعور العائد على ذاته يتألف بوصفه شعوراً بالديمومة، فإننا يجب أن نقول إن الديمومة النفسية ينبغي أن تظهر للشعور. والواقع أنها ليست غير نوع من المصاحبة للتزمن المتخارج الذي هو أساس الوجود لذاته، إنها نوع من الوجود «الكامن» virtuel الذي يشبه صفاً من الآنات المنتظمة المتتابعة للتجاوز الدائم للوجود لذاته نحو وجود - في - ذاته لا يمكن اللحاق به. ويكون الزمان النفسي من هذا الوجه «موجوداً»، بينما الزمان الأصلي للتأمل الخالص «يتزمن». وفضلاً عن ذلك فإنه لا يتكون إلا مع الماضي، أي أنه يرجع إلى العالم باعتباره حضوراً كامناً أو موضوعاً ممكناً لنيتي العرافة. وأخيراً، وبمقتضى ذلك، فإن الزمان النفسي إذ جعل الزمانية الأصلية موضوعاً هو الوجود في ذاته يقدم المحاولة الأولى لـ «خارج» لا يكون إلا كامناً، ولكن الوجود - للغير يجعل له «الحقيقة» التي ليست له بعد[1].

---

(١) الوجود والعدم، ص ٢٠١ - ٢١٨.

(جـ) العلو La Transcendance :

٩ ـ نحن الآن بسبيل تناول المشكلة التي التقينا بها في البداية، والتي كانت عبارة عن اكتشاف العلاقة الأصلية بين الإنسان والوجود ـ في ـ ذاته (أو وجود الظواهر). وهنا لا تستطيع الواقعية أو المثالية أن تعطينا إجابة شافية؛ إذ لا يوجد ـ من ناحية ـ فعل ممكن للوجود «المتعالي»[١] يؤثر في شعورنا، كما لا نستطيع ـ من ناحية أخرى ـ أن نفهم أن الشعور ينشيء المتعالي بأن يجعل عناصر منتزعة من ذاتيته موضوعاً، فالعلاقة الأصلية بالوجود لا يمكن أن تكون إذن مجرد صلة عرضية بين جوهرين أصليين متمايزين ومنفصلين، بل ينبغي أن تكون بالضرورة داخلة في بناء تركيب هذه الموجودات نفسها. والمسألة كلها هي أن نعرف ما يلزم عن ذلك، أي كيف تكون «المعرفة» ممكنة.

ونستطيع إذن أن نبين النقاط التي حصلناها في هذا المجال. فقد رأينا أنه لو كان الشعور والظواهر (بما في ذلك ظاهرة الوجود) يمكن أن تعد مجردة بمعنى ما ـ لأنه لا يوجد شعور خالص، ولا ظواهر خالصة ـ فإن وجود الظواهر لا يمكن بأي وجه أن يعتبر تجريداً: فمن حيث هو وجود في ذاته، فإنه ما يكون عليه، وهو لكي يكون، ليس في حاجة إلا إلى ذاته. أما فيما يتعلق بالوجود لذاته، فنحن نعلم أنه لا يشترك في شيء مع ما نسميه «جوهراً» substance أو وجوداً في ذاته: فهو ليس إلا إعدامه الخاص sa propre néantisation. ويلزم من ذلك، **أننا ينبغي أن نبحث في الوجود لذاته وحده عن حل لمشكلة الصلة بالوجود، تلك الصلة التي عرفناها بأنها معرفة أو فعل**، والتي ليست غير صورة أخرى للعلاقة المتخارجة ek - statique بين الوجود لذاته والوجود في ذاته، وعلى هذا النحو (من حيث أن الوجود لذاته في جوهره عبارة عن علاقة) تكون مكونة لوجود «الوجود لذاته» نفسه[٢].

فمن الممكن إذن أن تصاغ المشكلة على هذا النحو: «لما كان الوجود في ذاته هو ما هو عليه، فكيف ولماذا يتعين أن يكون في وجود الوجود لذاته معرفة بالوجود ـ في ـ ذاته؟» لنبدأ من واقع أن كل معرفة هي حدسية. فما معنى هذا على وجه التحديد؟ يقال إن الحدس هو حضور «الشيء» في واقعه العيني إزاء الشعور. ولكننا نعرف أن الوجود لذاته لا يكون بنفسه مطلقاً «حضوراً إزاء. . .» وأن الوجود الحاضر هو نوع من الوجود المتخارج ek - statique للوجود لذاته. ينبغي علينا إذن أن نقلب حدود تعريف الحدس وأن نقول إنه «**حضور الشعور إزاء الشيء. . .**» فما هي إذن طبيعة هذا الحضور؟

إن التحليل الذي قمنا به للوجود ـ لذاته يزودنا بالإجابة: فقد رأينا في الواقع أن الوجود لذاته لا يمكن أن يوجد إلا بوصفه شعوراً «بـ» شيء ما، أعني أنه انعكاس لوجود ليس هو،

---

(١) فلنتذكر أن التعالي يعني عند سارتر ما يتجاوز الشعور ـ أعني الموضوعي أو الوجود ـ في ـ ذاته بوجه عام.

(٢) الوجود والعدم ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

ويصف نفسه **بأنه ليس** هو هذا الموجود، ـ وهذا معناه أنه **يتخذ صفة الخروج عن ذاته**. **فالعلو transcendance والسلب négation يسيران إذن معاً، وكلاهما أصيل على حد سواء.**

ولكن ينبغي أن نفهم جيداً هذا السلب: إذ أن الأمر هنا لا يتعلق بسلب «خارجي» كالسلب الذي يميز به شاهد ما موضوعين (هذا القلم ليس المحبرة)، والذي من حيث هو كذلك لا يجعل من الموضوعات التي يحمل عليها أساساً لذاته، ـ و إنما يتعلق الأمر بسلب «داخلي»، أعني أن الموجود المنفي بغيابه يصف الموجود الآخر في صميم ماهيته. ومن الجلي أن هذا السلب الداخلي لا يمكن أن يوجد في الوجود ـ في ـ ذاته. وهو لا يمكن أن يتعلق بالوجود لذاته الذي يتحدد وجوده بواسطة وجود لا يكونه. وهذا ما يفسر لنا عملية المعرفة، إذ أن الوجود لذاته هو الوجود الوحيد القادر على الظهور أنه ليس هو الشيء الذي يكون حاضراً إزاءه، وبهذا المعنى يتجلى الوجود لذاته «هناك»، في الوجود نفسه الذي يدركه على أنه ليس هو.

و إذن فالمعرفة بوصفها حضوراً للوجود ـ في ـ ذاته إزاء الوجود ـ لذاته ليست متصلة أو مباشرة، لأن هناك انفصالاً بين العارف والمعروف، ـ كما أنها ليست منفصلة وغير مباشرة، لأن الذي يفصل العارف عن المعروف هو «لا شيء»، وهو ليس «لا شيء» متحققاً من شأنه أن يخلق انفصالاً حقيقياً، بل هو «لا شيء» معدوم، أعني أنه في الحقيقة «هوية منفية»، وسلبية خالصة: **فالمعرفة والعارف ليسا سوى «أن هناك» وجوداً**: والوجود «يبرز على خلفية هذا اللاشيء». «والمتعين» réel هو إذن «تحقق» realisation . وعملية المعرفة تجعل الوجود وجد لمجرد أنها سلب منعكس لهذا الوجود[1].

وهكذا يبرز عالم العلو و «الموضوعات» من حيث أنها «هذا» أو «ذاك» تنبثق في قلب هذا العالم نفسه، بوصفها أشياء ـ أدوات choses - ustensiles تظهر على خلفية عالم بوصفه «كلاً لا تمايز فيه» totalité indifférenciée ، ولقد رأينا ـ في الواقع ـ أن الوجود لذاته فرار مستمر صوب إمكانياته التي يتطلع عبثاً إلى التطابق معها، وبالتالي فإنه هروب حر نحو حد متعال يكونه[2]. نحن نجري نحو أنفسنا، **ونحن الوجود الذي لا يستطيع مطلقاً اللحاق بنفسه**. والإنسان ـ من حيث هو كذلك ـ عبارة عن سلب خالص، وإفلات مستمر من نفسه صوب شيء «فيما وراء» au - dela . هو عالم المستقبل، وعلى هذا النحو هو مجموع

(١) الوجود والعدم، ص ٢٢١ ـ ٢٢٨.

(٢) يقارن سارتر (الوجود والعدم ص ٢٥٣) بين هذا السلوك الأنطولوجي و «الحمار الذي يجر خلفه عربة صغيرة، ويحاول أن يصل إلى حزمة من الجزر مثبتة في طرف عصا، موضوعة هي نفسها في الذراعين الخشبيتين اللتين يربط بينهما الحمار.

إمكانياته، أعني أنه مجموع الأدوات وذلك على سبيل التضايف. وأنا لا أفقد نفسي في عالم «الحياة الزائفة» inauthenticité ـ كما يريد هيدجر ـ ولكنني أفقدها نتيجة لأنني أحال بالضرورة دون توقف من أداة إلى أخرى. وبقدر ما يكون الوجود لذاته هو عوزه الخاص، يحتجب الوجود عنه على خلفية عالم باعتباره شيئاً ـ أداة، و «يبرز العالم باعتباره خلفية لا تمايز فيها تتألف من إشارات مقعدة إلى حالة الأداتية»(١).

١٠ ـ ومن هذه الجهة ـ التي هي أصلاً نفس صورة الوجود لذاته من حيث أنه يصير إدراكاً لإدراكه لذاته الذي يكونه ـ تتخذ الزمانية وفقاً للكيفية غير المنعكسة طابعاً من الموضوعية، فهي إدراك «عن» الوجود. وهكذا يكون ثمة «زمان للعالم» ويحسن أن نصف جهاته les modalités .

ومدة بقاء العالم ـ بوصفها «ماضياً» في أول الأمر ـ مكونة من «لحظات متجانسة» بعضها خارجية بالنسبة إلى البعض، شأنها شأن عناصر محتوى المكان. والوجود ـ لذاته كما لاحظنا آنفاً ـ يذوب في الوجود ـ في ـ ذاته من طريق ماضيه الذي يؤلف واقعه الجامد facticité ، ولكنه يفقد في الوقت نفسه العلو الذي يجعله باستمرار «يهرب نحو» شيء، ويتجاوز نفسه صوب نفسه: فهو مجرد شيء وسط العالم. ويتخذ من حيث هو كذلك طابع الماضي «في» الزمان، أي في ماضي العالم الذي يساوقه. غير أنه لا بد له أن يكون ماضيه الخاص. وإذن فليس هناك في نهاية الأمر غير «ماض واحد»، هو الماضي الموضوعي الذي كنت «فيه»، وبواسطة هذا الماضي أتحد مع زمان العالم(٢).

وفي مقابل ذلك فإني بواسطة الحاضر والمستقبل أفلت من «الزمانية الكلية». ونحن قد قلنا إن الوجود لذاته حضور إزاء الوجود، وهذا نفسه هو الذي يجعله يوجد في الحاضر. فالحاضر حضور. ولكن في «عالم الدوام» monde de permanence لا يوجد ثمة حاضر؛ لأن ما هو كائن وما كان يوجدان فيه على نفس المستوى. كيف أمكن إذن أن يبرز بعد «الحاضر» في زمان العالم؟ ليس هذا البروز ممكناً إلا بواسطة الحركة. والواقع أن الحركة هي ـ في الحاضر ـ نوع من تأرجح الأشياء vacillement وهي في الماضي عبارة عن أثر يندرس، ولا يكون لها ـ في المستقبل ـ أي وجود كان. فهي أشبه «بسيل مستمر لسحلية على الجدار». فهي لا تظهر إلا لكي تمر، وتصبح خارجية بالنسبة إلى ذاتها. فهي من هذه الناحية شبيهة بحاضر الوجود لذاته الذي يفلت باستمرار من نفسه، أعني أنه دون انقطاع خارج على نفسه، وهو لهذا سلب في حالة حركة ـ كأنه دائرة لا تزال تتسع حول محورها لتحيط بنفسها. ومن وجهة النظر هذه، يكون حاضر الوجود لذاته بمثابة هروب. ولكن الوجود يعمل بطريقة ما على تثبيت

(١) الوجود والعدم، ص ٢٢٨ ـ ٢٥٤.

(٢) الوجود والعدم، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٩.

هذا «الهروب نحو» بواسطة تركيب اللحظات الخارجية بعضها إلى البعض الآخر، ذلك التركيب الناشيء عن مساوقة أو معية حاضر الوجود لذاته مع الحركة الحاضرة. **وحاضر الوجود لذاته يطابق حاضر المتحرك**، وعند ذلك نجد «زمان» العالم متحققاً بواسطة الحركة على هيئة تتابع لـ «قبل» و «بعد» منتظمتين في مجيئهما، وكل منهما لا يدوم إلا لحظة instantanés . وعلى هذه الخارجية المطلقة يتأسس تقسيم الزمان إلى أجزاء لا نهاية لها[١]

والمستقبل ـ بالنسبة إلى الوجود ـ لذاته هو عبارة عن إمكانية الحضور أمام وجود ـ في ـ ذاته يوجد دائماً وراء الوجود ـ في ـ ذاته الواقعي. **ومستقبلي يحدد نوعاً من التخطيط لعالم مقبل كنتيجة لإمكانياتي جميعاً**. وهذه الإمكانيات لا تدرك ـ من حيث هي كذلك ـ إلا بواسطة التأمل، ولكنها تشير بالضرورة إلى المستقبل. وهي من هذه الناحية تختلط مع الأداتية ustensilité التي هي الاستعمال الذي «سأستطيع» أن أمارسه للأشياء. ومن وجهة النظر هذه يبرز العالم في وقت واحد بوصفه مستقبلاً كلياً، وحاوياً لألوان من المستقبل التي هي «الفرص» المتاحة لي، أي «الآنات» الحاضرة التي تكونت فعلاً، ولكنها لم تتحقق بعد. فالمستقبل الموضوعي هو بالنسبة إليّ تعجل وتهديد (على هيئة ـ أنواع «مستقبلي») تارة، وحاو صوريّ خالص pur contenant formel (على هيئة مستقبل متجانس لا تمايز فيه بالنسبة إلى المكان الفارغ) تارة أخرى؛ أو هو يكون أخيراً عدماً في ذاته (بوصفه تشتتاً خالصاً فيما وراء الوجود)[٢].

وهكذا نكون قد تقدمنا خطوة جديدة في مشكلة المعرفة. ونكون قد رأينا رؤية أفضل أنه لا المثالية ولا الواقعية تستطيع حل هذه المشكلة، لأنه لو كان ينبغي أن نسلم للمثالية بأن وجود «الوجود لذاته» معرفة بالوجود، فإنه ينبغي أن نؤكد خلافاً لهما أن هناك وجوداً لهذه المعرفة هو الحادثة المطلقة التي تكوِّن انبثاق الوجود لذاته وسط الوجود. وهكذا ـ على خلاف الآراء المثالية، **تكون المعرفة هي التي تفضي إلى الوجود**. والمعرفة التي ليست سوى ظهور الوجود، لا تكون غير «مغامرة للوجود»، وهي المغامرة الممكنة الوحيدة للوجود في ذاته، والوجود لذاته باعتباره سلباً للذات يصير عند ذلك توكيفا للوجود في ذاته أو إدراكاً له[٣].

---

(١) الوجود والزمان ص ٢٥٩ ـ ٢٦٥ .

(٢) الوجود والعدم ص ٢٦٥ ـ ٢٦٨ .

(٣) هذه الصيغ، وعلى الأخص هذا التعريف للوجود لذات بأنه المغامرة الممكنة الوحيدة للوجود تتيح لنا أن نبرز مع سارتر نفسه «التناقض العميق» الذي يكمن في أساس مذهبه. وهذا التناقض ينحصر في أنه «لكي يكون الوجود في ذاته مشروعاً لتأسيس نفسه، ينبغي أن يكون في الأصل حضوراً إزاء ذاته، أي أن يكون بالفعل شعوراً»، أو بعبارة أخرى إن مجيء الوجود لذاته (أو الإنسان) مجرد مسلمة، ويقول سارتر: «إن كل شيء يحدث كأن الوجود ـ في ـ ذاته في مشروع لتأسيس نفسه ـ منح ذاته تعديل الوجود إلى وجود لذاته». وقول سارتر «وكأنه» فيه تسرع. والحقيقة أن هذا **الإفتراض مناقض لمفهوم سارتر للوجود في ذاته**، أولاً: لأن الوجود في ذاته ـ بما هو كذلك ـ لا علاقة له بذاته أو بأي شيء آخر؛ وثانياً: لأن الوجود في

فالواقعية تقوم إذن على القول بأنه في المعرفة ـ يكون الوجود حاضراً حقاً أمام الشعور، وبأن الوجود لذاته لا يضيف شيئاً إلى الوجود في ذاته، اللهم إلا الوجود الذي نؤكده والذي هو مجرد عرض بالنسبة إليه. وبهذا المعنى يكون كل شيء معطى: كل شيء حاضر أمامي دون أية مسافة، فأنا محاصر بالوجود من كل جانب؛ ولا شيء يفصلني عنه، اللهم إلا هذا «اللاشيء» نفسه الذي لا سبيل إلى عبوره باعتباره عدماً. وهنا تنشىء الواقعية أوهاماً بأن تجعل من العارف موجوداً مطلقاً وهب وظيفة هي المعرفة. ولكن لا يوجد غير مطلق واحد ألا وهو الوجود؛ وخارج هذا الوجود، لا يوجد شيء اللهم إلا الوجود لذاته الذي هو هذا اللاشيء، أي الوجود نفسه باعتباره غير موجود. فالمعرفة إذن وسط بين الوجود واللاوجود: فمن حيث أنها ذاتية تحيلني إلى الوجود ـ في ـ ذاته؛ ومن حيث أنها موضوعية، فإنها تحيلني إلى نفسي. «العالم إنساني»، والمعرفة تضعني وجهاً لوجه أمام المطلق، **فهناك إذن حقيقة للمعرفة، بيد أن هذه الحقيقة إنسانية على نحو دقيق**[1].

(٤)

L'existence d'autrui et la liberté وجود الغير والحرية

أ ـ الوجود للغير Le pour - autrui :

١ ـ لم نتعرض حتى الآن للجسم والحواس، ومع ذلك، فإنه لا ينبغي أن نتجاهل دورهما وأهميتهما. بيد أن الجسم شأنه في ذلك شأن العالم الذي يوجد فيه، هو من ميدان «المعروف» le connu. فليس من الممكن إذن أن نرجع المعرفة إليه، لأنه هو الذي يفترضها. فلا بد أولاً من دراسة المعرفة. وفضلاً عن ذلك، فإن لجسمي صفة جوهرية هي **أنه «الشيء المعروف بواسطة الغير»**: وما أدركه من «جسمي» مستمد من طريقة نظر الغير إليه. **وهكذا يحيلني جسمي إلى الغير و إلى الوجود الذي أكونه بالنسبة إلى الغير؛ وهو يجعلني** أكتشف كيفية جديدة للوجود هي التي نطلق عليها اسم «الوجود للغير» l'être - pour - autrui، وهي أساسية أيضاً كالوجود لذاته، بحيث أن الواقع الإنساني ينبثق دائماً بحركة واحدة بعينها ـ على أنه وجود لذاته وللغير[2].

ذاته ينافي الوجود لذاته. وهذا الافتراض يعادل تماماً تكوين وجود ـ في ذاته ولذاته؛ وهذا كما يقول سارتر الاستحالة نفسها أو التناقض المطلق. ويشرح سارتر كيف أن الميتافيزيقا يمكن أن تصوغ افتراضات بقصد توحيد معطيات الأنطولوجيا. ونحن نوافق على ذلك إذا كان الأمر يتعلق بهذا «التوحيد». ولكننا نجد هنا **أن الافتراض باطل نتيجة للمذهب نفسه**: ذلك أن هذا المذهب ينافي الافتراض الذي تقوم عليه منافاة حاسمة! ونستطيع أن نلخص الاعتراض في العبارة التالية: **فإما أن يستبعد الافتراض المذهب و إما أن يستبعد المذهب الافتراض.**

(١) الوجود والعدم، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠.

(٢) الوجود والعدم ق ٢٧٠ ـ ٢٧١.

٢ ـ وجود الغير يضع مشكلات صعبة يجب علينا الآن أن نعالجها. وهذه المشكلات تتولد من وصف الوجود لذاته ذلك الوجود الذي نكتشف فيه ألواناً معينة من السلوك تكشف لنا ـ في الوقت الذي تبدو فيه في ذاتها منتمية إلى الوجود لذاته ـ عن تركيب أنطولوجي يختلف كل الاختلاف عن تركيب الوجود لذاته. فلنأخذ «الخجل» باعتباره مثلاً يقولون عادة: إنني أحمر خجلاً لأنني ارتكبت عملاً ما. ولكن من الواضح أنني لا أخجل من الشيء نفسه، وإنما أخجل من «نفسي»: فأنا خجلان مما «أكونه». والخجل يكشف عن جانب من جوانب وجودي. وهو من حيث هو كذلك يبدو وكأنه ظاهرة منعكسة على نفسها. ومع ذلك، فإنه ليس شيئاً من هذا، لأن الشعور بالخجل يرتبط دائماً «بأن المرء يرى». فربما ارتكبت عملاً غير لائق، ولكنني لا أحكم على هذا العمل، وكل شيء ينتهي إلى الشعور الخالص بعمل غير لائق. ولكن هأنذا أرفع رأسي، فألاحظ أن شخصاً ما قد رآني، وحينئذٍ أشعر على الفور بالخجل. فلنفترض أن أحداً لم يشاهد هذه الحركة غير المهذبة. ومع ذلك فإنني أعاني من الخجل لو فكرت أنه كان من الممكن أن أرى، أي بأن أقيم شاهداً وهمياً لحركتي. **فالخجل إذن هو دائماً إشارة إلى ما أظهر به أمام الغير**[1]. **إن حكم الغير يضعني في حالة أحكم فيها على نفسي حكماً، وكأنه حكم على موضوع** فأنا أكون على النحو الذي يراني عليه الغير، أي أنني في خجلي أكون وجوداً للغير. ومع ذلك فإن هذا الوجود الجديد ليس «في» الغير: إنه جانب من جوانب نفسي، هو «ذاتي ـ أمام ـ الغير». ونرى بذلك أن علاقة الإنسان بالوجود ـ في ـ ذاته تقدم بعداً جديداً للشعور هو: علاقة «وجودي» بالغير[2].

وليس من شك أنه من الممكن الاعتراض بأنه ينبغي أولاً أن نثبت وجود الغير ونحن نعلم ـ في الواقع ـ أن المثالية تؤدي إلى وضع هذا الوجود موضع التساؤل، وتقترح فرض «الأنا وحدية» solipsisme . غير أن المثالية ـ هنا أيضاً ـ لا يمكن أن تقبل. وليس ذلك لأنه من الممكن أن نثبت (أو أن نشكك في) وجود الغير، فهذا الوجود من حيث أنه وجود ذات أخرى ـ غير قابل للإثبات على الإطلاق، لأن وجود الغير لذاته ـ حسب تعريفه نفسه (أي ما به يكون الغير غيراً، لا أي شيء آخر) خارج عن تجربتي خروجاً مطلقاً: فشعور الآخر يفلت منا

(١) راجع رواية «وقف التنفيذ» ص ١٠٩ : «لقد شدخه ذلك كأنه منجل الحصاد؛ لقد كان شيئاً عجيباً، يائساً، لذيذاً... مفتوح. مفتوح، لقد انكسرت القشرة... مفتوح مفتوح. أنا نفسي إلى الأبد. لوطي شرير جبان. لقد رأوني؛ كلا، حتى ولا هذا: لقد شاهدني «هذا»... لقد كان موضوع نظرة.. نظرة اخترقته حتى أعمق أعماقه، ونفذت فيه كطعنات السكين، ولم تكن تلك النظرة نظرته؛ إنها نظرة مصمتة، الليل وقد تجسد، شخصاً ينتظره هناك، في أعماق نفسه، ويرغمه على أن يكون نفسه: جباناً منافقاً لوطياً.. إلى الأبد.. هو نفسه؛ إنه ليختلج تحت وطأة هذه النظرة.. وإنه ليتحداها.. النظرة.. الليل.. وكأن الليل قد استحال إلى نظرة.. لقد «شوهدت». شفاف، شفاف، اخترقت.. ولكن بواسطة من؟ إنني لست وحدي. هذا ما قاله دانييل بصوت مرتفع».

(٢) الوجد والعدم، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧.

تماماً. ولكن الأمر لا يتعلق قط «بتخمين» وجود الغير، فهذا الوجود أؤكده، أو بمعنى أدق، أحياه في الفعل نفسه الذي به أكون بالنسبة إلى نفسي باعتباره موجوداً «ليس أنا». وهنا نجد مرة أخرى النفي الذي يعد شرطاً لكل إثبات للوجود. ولكن ينبغي أن ندرك معناه، فالسلب ليس ها هنا خارجياً exterieur بحتاً، كالسلب الذي يفصل جوهرين متمايزين، أحدهما «خلاف» الآخر (هذا القلم ليس ذاك الكتاب) - إنما هو سلب «داخلي» interieur أعني أنه فعل يربط بين حدين ربطاً إيجابياً وتوليفياً synthétique بحيث يثبت كل منهما نفسه بنفي الآخر. فأنا أكون الغير باعتباره ما «ليس» «أنا»، وأنا أكون نفسي باعتبار أنني «لست» الغير[1].

٣ - ما الغير إذن؟ إنني أقول أولاً: إنه إنسان، وهذا معناه أنه ليس شيئاً، أي أنه ليس من قبيل الموضوعات التي بعضها إلى «جوار» بعض بحسب معايير الخارجية المكانية. إن الإنسان - على العكس من ذلك - موجود تنتظم «حوله» أشياء العالم «دون مسافة» وليس من شك في أن هذه الأشياء (هذه الشجرة مثلاً) توجد على مسافة مني (هذه الشجرة تبعد عني ثلاثة أمتار)، ولكنها من حيث أنها أشياء - أدوات ترتبط بي بعلاقة تتعالى وتحتوي المسافة في وقت معاً، أي أن حدي المسافة (وهما الشجرة وأنا) بدلاً من أن يكونا غير محايدين وثابتين في وضعهما المتبادل، يبرزان معاً كأنهما كل واحد والمسافة تطوي ابتداء من الشجرة «حتى» إياي. وأشياء العالم - بوضعها على هذا النحو وبواسطة حضوري أو نظرتي، وبفضل علاقتها بي - تكون «مكانيتي» أي أنها تكون تجميعاً يتجه «نحوي» - فإذا كنت أنظر إلى الغير باعتباره إنساناً، فإنني أؤكد عنه هذه العلاقة بأشياء العالم، فهو مركز تنتظم نحوه الأشياء بلا مسافة. ولكن، نفس الوقت الذي أضعه فيه باعتباره «غيراً» بالنسبة إليّ، فإنني أضع أشياء العالم، لا باعتبار أنها تجميع يتجه «نحوي» بل باعتبار أنها تجميع «نحوه» هو، **أعني بوصفها نظاماً يفلت مني وأكون أنا نفسي مندرجاً فيه كعنصر من عناصره**. والنظرة التي يضعها الغير بوصفه كذلك - على الجزء من العالم الذي أكون فيه - تجعلني شيئاً من أشياء العالم، وتخرجني عن نفسي: إن نظرة الغير تعمل على «تفكيك» عالمي، وتعيد تجميع الأشياء حوله. وحين يظهر الغير يسلب عالمي بأحداثه «انزلاقاً متحجراً» يغير مركزية الكون كله ويقوض من الأساس تلك المركزية التي أصنعها أنا - في الوقت نفسه - لحسابي الخاص.

ومع ذلك، فإن الغير هو أيضاً «موضوع» بالنسبة إليّ. وهو بوصفه كذلك يؤلف جزءاً من مسافاتي «أنا»، أي أنه ليس تفكك «كامن» virtuel لعالمي. وهذا التدفق الذي يمثله العالم بالنسبة إليّ أنا الذي أعيد الإمساك به، وأجمده على هيئة موضوع بوصفه مجموعاً للتركيبات الجزئية المتفرقة، ومن بينها الغير نفسه بوصفه شيئاً وسط الأشياء. وهكذا يكون «الغير الذي هو موضوع» l'autrui-objet هو الموضوع الذي «يرى» ما أراه. فما هو «الغير كذات» autrui-sujet بالنسبة إليّ؟

(١) الوجود والعدم، ص ٢٧٨ - ٣١٠.

إنه يكون من «يراني»، وعلاقتي الأساسية به تنحصر في الإمكانية الدائمة في أن أرى بواسطته، أي أن أكون بالنسبة إليه موجوداً موضوعاً être-objet . إذ يحل الغير - كذات - autrui-sujet من حيث أنه يراني - محل الموضوع الذي يكون بالنسبة إليّ. إن وجودي يمر فيه مع احتفاظه بأن يكون وجودي أنا. إنني أصبح «وجوداً للغير» etre pour autrui - وهذه تجربة لا نزال دائماً نمر بها. وهي تترجم على هذه الصورة: إن الغير «ينظر إلي». وهكذا تبدو نظرة الغير باعتبار أن نتيجتها هي التعالي على علوي الخاص، أي أنها تحدث عزل alienation العالم الذي أنظمه، وبهذا تكون «عزلاً لي». وإمكانياتي كلها، أي كل ما أكونه تحت نظرة الغير - تكون متجمدة منعزلة خاضعة لإمكانياته الخاصة على نحو ما: وليس الغير باعتباره نظرة سوى علوي المتعالي عليه[1].

ومن هذا يتولد قلقي، إذ أحس من تلقاء نفسي، بل قبل كل تفكير، أن إمكانياتي يهددها الآخر باستمرار، ذلك الآخر الذي تجعل نظرته الموقف يهرب مني. وكذلك تجعله نظرتي مهدداً نفس التهديد في حريته، فأنا وهو حريتان تواجه إحداهما الأخرى، وتحاول كل منهما أن تشل الأخرى بنظرتها. وما بيننا من علاقات متبادلة يتحقق وفقاً لكيفية التنافس والعداء؛ وهي تتأرجح بين الأنا - موضوع le moi - objet (أو الأنا - شيء le moi - chose) والأنا - ذات le moi - sujet (أو الأنا - حرية moi - liberté) وفي أثناء ما أكون ناظراً وأطوي المسافة وأجد أنا نفسي ذلك «النزيف» الذي يتجه من العالم نحوي، والذي تحدثنا عنه فيما سبق - أجد أن نظرة الغير ها هي ترغمني على عبور المسافة والسير نحو الأشياء، وبذلك تضفي على المكانية. وبهذه الحركة نفسها، تجعلني النظرة أتزمن - من حيث أنها حين تتزمن هي نفسها تجعلني «حضوراً مع الغير» copresence إزاء العالم معه - ويصير حاضري حاضر الغير: فهو حاضر خارجي عازل هو حضور الغير أمامي. وهكذا تجمدني نظرة الغير في قلب العالم، وتضع بذلك وجودي كذات كما تضع حريتي موضع الخطر[2].

٤ - وهذا كله يبين أن الغير - بما هو كذلك - يظهر بوصفه نظرة تلقى علي فهي لا يمكن - من هذه الناحية - أن تكون موضوعاً، لأن كونها كذلك يطمس وجودها - كنظرة. ولكنه

---

(١) راجع «وقف التنفيذ» ص ١٥٨: «إن الغير يراني ويرى صلابتي كما أرى يديه، ويرى بخلي كما أرى شعيراته القليلة، وهو يرى هذا القليل من الشفقة الذي يلمع تحت البخل كلمعان الجمجمة تحت الشعيرات. إنني أعرف ذلك، وسوف أقلب الصفحات المثنية من كتاب القداس وأتنهد قائلاً. مولاي . . مولاي . . إنني بخيل»، وتسقط عليّ نظرة «ميدوزا» من على، لتجمدني». . . وحينئذٍ تستحيل الفضائل إلى فضائل من حجر، والرذائل إلى رذائل من الحجر، فيا لها من راحة! تاريخ الضحك. . هأنذا . . هأنذا كما صنعتني، حزيناً جباناً لا دواء له. إنك تنظر إلي فيهرب مني كل أمل: لقد تعبت من الهرب. ولكنني أعلم أنني - تحت عينيك - لا «أستطيع» الهرب بعد».

(٢) الوجود والعدم، ص ٣١٠ - ٣٢٦، وراجع أيضاً «سن الرشد»: «وعلى هذا النحو، كان «دانييل» يتصور الجحيم: نظرة تخترق كل شيء، فنرى حتى الطرف الآخر من العالم وحتى أعماق الذات».

يجعلني أعاني موضوعيتي - بالنسبة - إليه، أي بالنسبة إلى حريته الخاصة (أنا موجود أمامه)، وهذا الشعور بالموضوعية المستورة objectité non-révélée هو الذي يجعلني أعاني ذاتيته التي لا سبيل إلى إدراكها وحريته اللامتناهية في وقت واحد، ذلك أن الحرية وحدها هي القادرة على الحد من إمكانياتي والتعالي عليها. ولكنني أشعر في الوقت نفسه بشيء من الضيق un malaise، يتلخص في إدراكي لنفسي باعتبار أنني أتعرض للخطر في عالم لم يعد هو العالم الذي أنظمه حولي. وهذا «الضيق» malaise لا ينبغي أن نتصوره على أنه حادث عرضي عابر. بل على العكس من ذلك إنه هو وظهوري في العالم شيء واحد: **فالغير حاضر دائماً وفي كل مكان بوصفه «ذلك الذي به أصير موضوعاً»** وليس عندي ما أدافع عن نفسي ضده غير أن أتجاوز نظرته، وأن أجعله بدوره موضوعية مستورة تحت نظرتي الخاصة[1].

الآخر إذن هو أصلاً ما لا أكونه (لا أنا) وهو الوجود - كذات (النظرة) في الوقت نفسه. ولكن ينبغي ألا نتخيل أن وجودي «للغير» ليس غير صورة مني، وقد هاجرت إلى شعور أجنبي، فالحق أنه موجود واقعي تماماً، وهو شرط إنيتي أمام الغير، وإنية الغير أمامي. إنه - على وجه الدقة وجودي - في - الخارج، أعني خارجاً يؤخذ على أنه «خارجي أنا» (mon dehors). وأنني - بوصفي كذلك - أعاني خجلاً هو الشعور بانعزالي alienation، أي بأنني «موضوع»، وبأنه لا مفر من أن أتعرف نفسي في هذا الوجود المتجمد المتصلب الذي أكونه بالنسبة للغير. وللخجل - إذا فهمناه على هذا النحو، كل ما تتسم به الخطيئة الأولى faute originelle من عمق وعمومية فهو نفسه نتيجة لسقوط أصلي في عالم «الخارجية»، وفي ظروف لا أستطيع معها أن أكون ما أنا عليه إلا بتوسط الغير[2].

وأنا أحاول برد فعل من الكبرياء أن أسترد ذاتي المعزولة، وأن أسترجعها «بوصفها

---

(١) توسع هيجل (علم ظواهر الروح، طبعة هيبوليت أوبييه، ١٩٣٩ مجلد ١ ص ١٦١) في آراء مماثلة حين أثبت أنني «موجود لذاته» لا يكون لذاته إلا بتوسط شعور آخر. وهيجل من ذلك يستنبط العلاقة الشهيرة «السيد - العبد» الذي كان لها أثر عميق على كارل ماركس. ويقول سارتر إذ يتناول الموضوع الهيجلي من جديد: «إن كوني منظوراً على هذا الوجه يجعلني كائناً أعزل بالنسبة إلى حرية هي ليست حريتي. وبهذا المعنى نستطيع أن نعد أنفسنا عبيداً من حيث أنني معتمد على هذه الحرية التي للآخر، والتي هي أيضاً شرط وجودي وأنا عندما ينكر الآخر علوي أصبح وسيلة لغايات أجهلها، إنني أكون في خطر».

(٢) راجع الوجود والعدم ص ٤٨١ فيما يتعلق بالشعور بالذنب: «الخطيئة الأولى هي ظهوري في عالم يوجد فيه الغير». وفي مسرحية «جلسة سرية» huis - clos يقول سارتر: «الجحيم هو الآخرون». وفيما يتعلق بهذه الاعتبارات يقول سارتر (ص ٣٥٠) إن أصل الخوف من الله ينبغي أن يلتمس «في تعرفي على موضوعيتي أمام ذات لا يمكن أن تصبح موضوعاً قط». وبهذا «أتحقق في المطلق وأأقنم موضوعيتي: وتقرير وجود الله (الذي نحصل عليه على هذا النحو) تصاحبه نزعة شيئية chosisme وبتعبير أفضل، أنا أضع وجودي - كموضوع بالنسبة إلى الله، باعتبار أنه أكثر واقعية من «الوجود لذاته»: فأنا أوجد منعزلاً، واجعل نفسي تفهم من خارجي ما يجب أن أكون عليه».

موضوعاً» وذلك بأن أدرك الغير الذي أستطيع أن أكتشف فيه سر ما أنا عليه، لأنـه إذا كانت نظرة الغير تعزلني، فإنها ربما استطاعت أيضاً أن تساعدني على إدراك هذا الوجود لذاته الذي ليس سوى فرار دائم. فأنا بالنسبة إليه وتحت نظرته، لست غير «شيء» chose فإذا استطعـت استخدام عينيه، كانت عندي عن نفسي نظرة موضوعية، وأصبح حينذاك موضوعاً - بالنسبة - إلى نفسي، وهناك في «الآخر» أمتلك أخيراً ماهيتي باعتباري شيئاً ثابتاً محدداً[1]. ولكن، لكي يتم ذلك، يجب أن أجعل الغير موضوعاً، لأنه بوصفه ذاتاً، يكون وراء كل محاولة للوصول إليه. ولكنني ما إن أجعله موضوعاً، حتى يستحيل عليّ أن أتعرف نفسي فيه[2] ولا أجد فيه غير صورة هي إحدى صفاته الذاتية، فأرتد من جديد وبكليتي إلى إنيتي التي لا وصف لها[3].

---

(١) راجع رسالة دانييل إلى ماثيو في رواية «وقف التنفيذ» ص ٢١٨: «هل ستفهمني أولاً حين أخبرك بأنني لم أفهم مطلقاً من أنا، وما هي رذائلي وفضائلي، وكأن أنفي يعترض طريق رؤيتي فلا أستطيع أن أراها، كما لا أستطيع أن أتراجع مبتعداً عنها بما يكفي لكي أرى نفسي جمجمة. وقد كنت أنت في لحظة ما الوسيط بيني وبين نفسي، وهذا أثمن شيء لدي، إذ أن هذا الكائن الجامد الكثيف الذي كنته، والذي أردت أن أكونه.. هذا الكائن استطعت أنت أن تراه في بساطة كما كنت أراك أنا. هناك أدركت أن المرء لا يستطيع أن يبلغ نفسه إلا عن طريق حكم الآخر عليه، أو عن طريق بغض الآخر له.. ولست أدري بأي اسم تسمى العلاقات القائمة بيننا... إنها ليست الصداقة، كما أنها ليست الكراهية تماماً: فلنقل إن هنالك جثة تفصل بيننا، وهذه الجثة هي جثتي أنا..».

(٢) ويبين سارتر في مسرحية الذباب (ص ١٠٢) أن رعايا «إيجست» Egisthe يعكسون له الوجه الذي فرضه عليهم عن نفسه إلى درجة أنه هو لم يعد يوجد في النهاية إلا بوصفه الصورة التي يتمثلها الآخرون عنه، فهو يقول: «إنني أريد أن يحمل كل واحد من رعاياي صورتي في نفسه، وأن يشعر حتى في وحدته بنظرتي القاسية تجثم على أشد أفكاره استسراراً.. ولكنني قد أصبحت أنا نفسي أول ضحية لذلك. فلم أعد أرى نفسي إلا كما يراني هؤلاء الرعايا. وإني لأنحني في بئر نفوسهم الفاغرة، فأجد صورتي فيها، في قاعها، وإنها لتنفرني وتجتذبني في آن واحد. يإلهي، أيها القادر على كل شيء، من أكون غير الخوف الذي يشعر به الآخرون نحوي؟».

(٣) يضع سارتر (ص ٣٥٨ - ٣٦٤) ما يسميه «السؤال الميتافيزيقي» أي السؤال الخاص «بوجود الموجود». (فالأنطولوجيا قد عرفت بالأحرى بأنها توضيح explicitation لتركيبات وجود الموجود باعتباره كلاً)، ويلاحظ سارتر فيما يتعلق بهذه النقطة أن تعدد الشعور يتمثل هنا «لا على أنه عدد أو مجموعة، ولكن على أنه توليف synthèse لا سبيل إلى تصور كليته على الإطلاق، وهذا معناه استحالة إعطاء إجابة على السؤال الذي يقول لماذا كان ثمة عالم؟» والواقع أن مناقضة الكل la totalité تستعصي على كل محاولة لردها إلى شيء آخر وينبغي لكي نقضي عليها أن نستطيع إدراك الكل من الخارج يتجاوزه. وهذا أمر لا سبيل إلى تحقيقه بالنسبة إلينا لأننا أجزاء من كل، كما أننا لا نوجد إلا على أساس ارتباطنا بهذا الكل. ويضيف سارتر قائلاً: لكن هذه الاحاطة بالكل أمر محال حتى بالنسبة إلى الإله نفسه، لأنه إذا كان الإله شعوراً، فإنه يندمج في الكل؛ وإذا تصورناه على أنه وجود - في - ذاته يكون هو أساس نفسه، فإن الكل يبدو بالنسبة إليه كموضوع تارة، وبالتالي كحد لوجوده - لذاته، وكذات تارة أخرى، وبالتالي، لكونه ليس هذه الذات، فإنه لا يستطيع إلا أن يشعر بها دون أن يعرفها. وهكذا يكون كل ما نستطيع أن نقوله هو «إن العالم هناك فعلاً». أما فيما يتعلق بوجود الموجود، فإن كل بحث ينتهي إلى أن «هذا موجود» وهو الحدس المباشر للموجود المحتاج

ب ـ العلاقات العينية بالغير:

٤ ـ وعلى هذا النحو يكتمل ـ وإن كان بواسطة ضرب من الفشل ـ «الآن الثالث» الذي بواسطته يحاول الوجود لذاته أن يؤسس نفسه في الوجود. وكما أن الآنين الأولين (وهما الشعور والتأمل) لم ينجحا؛ فكذلك لا ينجح الوجود لذاته في استرداد وجوده من الغير. **ونحن نرد من الغير كموضوع إلى الغير كذات على نحو متبادل وإلى غير حد.** وهذا السير في حركته الدائمة من الذهاب والإياب ـ لا يمكن أن يتوقف: فنحن بالضرورة، إما هنا «و إما» هناك، ولكننا لا يمكن أن نكون ـ كما نتمنى ـ هنا وهناك في الوقت نفسه. والواقع أنه لكي يكون الأمر على خلاف ذلك ينبغي أن يتكشف لنا الغير على أنه ذات وموضوع في «آن واحد»، وهذا محال بحكم التعريف، **لأن الغير ـ بما هو كذلك ـ يستعصي على الإدراك: فهو يفلت مني حين أريد امتلاكه، ويملكني حين أريد الفرار منه**[١].

ونستطيع أن نثبت ذلك بتحليل ضروب السلوك الرئيسية التي نسلكها حيال الغير والتي يجب أن نواجهها جميعاً باعتبارها أنواعاً من سلوك الصراع، **ذلك أن ماهية العلاقات بين شعور وآخر، ليست هي «الوئام»، وإنما هي الصراع**[٢].

لغيره (وهذا التضخم الذي لا يبرر شيئاً ولا يبرره شيء لوجود العالم ووجودي في قلب العالم ـ كما رأينا ـ هو الذي نشعر به أننا زائدون على الحاجة، وهذا ما يثير فينا شعور «الغثيان»).

فلنقتصر على بعض الملاحظات السريعة المتعلقة بمشكلة الإلـه. ولنلاحظ أولاً الجرأة النادرة التي بها يحمل سارتر (الذي لا يعتقد ي وجود ماهيات كلية) على المطلق بتطبيق جريء للتوحدية الأساسية uni-vocité radicale، وهي المفاهيم التي تصدق على عالم الكائنات المفتقرة إلى الغير. **وهكذا نجد الإله** ـ على هذا الأساس ـ خاضعاً لكل أحوال الواقع الإنساني. وهذا ما يظهر بلا شك على أنه مسلمة كبيرة لا أساس لها، كما أنه يعطي في الوقت نفسه لكل حجة طابعاً واضحاً من المصادرة على المطلوب. وسارتر يتظاهر بأنه يقدم برهاناً مع أن برهانه هو نفسه ما سلم به في البداية! أما الحقيقة فهي أن إدراك العالم بوصفه كلاً بالنسبة إلى الإله (أي تفسير العالم على أنه عالم) ليس بحال من الأحوال هو «تأمله» من الخارج، **لا باعتبار أنه موضوع، ولا باعتبار أنه ذات، وإنما بإضفاء واقعية العالم عليه بواسطة الفعل الخالق، أعني بتعبير أدق «إيجاد هذه العلاقة بذاته التي هي العالم».** ولما لم يكن الإله منسوباً إلى العالم ـ **لأن العلاقة بالله التي هي العالم لا توجد إلا بواسطة الإله** ـ فإن الفعل الخالق بوصفه المعرفة الإلهية بالعالم هو بالضرورة وبحسب مفهومه نفسه، وضع وإدراك للعالم بوصفه كلاً. **وسواء أكان العالم موضوعاً أم ذاتاً، فإنه لا يستطيع أن يحدد الوجود أو المعرفة الإلهية، لإن هذه المعرفة نفسها بوصفها خالقة هي التي تكونه بوصفه موضوعاً أو ذاتاً.** وهذا التصور يحترم سر الله وقوانين المعقولية في آن واحد. ومهما يكن من أمر، فإنه خليق بأن يفحصه سارتر وأن يناقشه.

(١) الوجود والعدم، ص ٤٧٩.

(٢) يعقب سارتر على هيدجر (ص ٥٠٣) أنه وصف الوجود لذاته بأنه الوجود الذي به يكون ثمة عالم، مهملاً القول بأنه أيضاً فعل وتعديل للوجود في ذاته. ولكن سارتر من جهة أخرى لا يتصور أية علاقات بـ الآخرين إلا على هيئة صراع: وهذه فلسفة وجودية عجيبة، إذ تتجاهل تمام التجاهل أشكال الصداقة

والسلوك الأول هو سلوك «الحب» و «اللغة» و «الماسوشية» . ولقد رأينا أنني بالنسبة إلى الآخر الذي ينظر إلي أتحول إلى موضوع، وكأنني وجود ـ في ـ ذاته في العالم. فهل ينجح الحب في الانتصار على هذه الحتمية fatalité ؟ ولكي يتم هذا ينبغي أن تفنى حرية كل من العاشقين في حرية الآخر، وبهذا يستطيع أن يؤثر في حرية الغير بطريقة تجعله لا يمتلك الآخر كما نمتلك شيئاً. فهنا مطالبة من نوع خاص تهدف إلى جعل الآخر ملكاً لنا. وكم يشعر كل منهما بأن وجوده له ما يبرره لو أن كلاً منهما استطاع أن يكون وجوداً لا سبيل إلى تجاوزه وغاية مطلقة: وعلى هذا ينجو المحبان من الأداتية ustensilité ، ويصبح كل منهما للآخر ـ بما هو كذلك. قيمة مطلقة. وهكذا تتحقق لهما النجاة، وينجوان من مذلة وجودهما الفعلي المحال والذي لا سبيل إلى نفوذ الفكر فيه، وذلك بأن يعد كل منهما الوجود الفعلي للآخر غاية، ويذوب فيه في الوقت نفسه. ولكي ينجح المحبوب في هذه المغامرة، فإنه يحاول إغراء المحب بواسطة اللغة التي هي من حيث الأساس الوجود للغير، أي أنها شعور الذات بأنها موضوع في نظر الغير.

بيد أن هذا كله لا طائل وراءه، لأنه لا سبيل إلى رفع التناقض. والواقع أن الحب ليس في جوهره سوى مشروع «لأن نحب»، وبهذا نفسه عندما يحبني الآخر، فإنني أكف عن أن أكون بالنسبة إليه ذلك المطلق الذي أريد أن أكونه، ويكون هو الذي يقتضي مني أن آخذه بدوري على أنه مطلق. وهنا تبدأ من جديد الحركة الدائمة من الذات إلى الموضوع والعكس. وكل منهما يرد الآخر إلى ذاتيته التي لا تجد ما يبررها. وهذا يثير من اليأس ما قد يؤدي بالفشل إلى «الماسوشية»، أي إلى المشروع الذي أصبح فيه مجرد موضوع للغير، أعني في السلب التام «لعلوي»، واضعاً نصب عيني أن أدرك نفسي على هذا النحو. بيد أن المصير المحتوم للماسوشية هو الفشل أيضاً؛ لأن هذا الموضوع الذي أريد أن أكونه، لا أكونه مطلقاً إلا «للغير»، ولا أكونه بالنسبة إلى نفسي. وكلما حاولت التوغل في موضوعيتي لكي أستمتع بها غرقت في الشعور بذاتيتي. . إلى درجة القلق[1].

وإخفاق هذا المسلك الأول نحو الغير يمكن أن يؤدي بي إلى محاولة الطريق العكسي الذي ينحصر في أن أنظر إليه، وحريته الخاصة، وذلك بأن أواجه نظرته الموجهة نحوي. بيدأ ن الفشل هنا محتوم أيضاً، إذ أنني بتأكيدي لنفسي في حريتي عن طريق نظرتي للغير،

جميعاً، ولا تكتشف في «العطاء» غير «متعة عليا، مريرة وقصيرة، وتكاد تكون جنسية» وتنحصر في امتلاك موضوع ما عن طريق التدمير، ولا ترى في الكرم سوى «رغبة عارمة في الإمتلاك» (ص ٦٨٤). ومن جهة أخرى لا يستطيع الصراع نفسه أن يكون صورة لعلاقة «بين الأشخاص» لأن هذا المذهب يخلو حقاً من كل اتصال ممكن بين الأشخاص. **فهم يهربون بعضهم من بعض ويستبعد بعضهم بعضاً على نحو حتمي يصدر عن طبيعتهم نفسها.**

(١) الوجود والعدم، ص ٤٣١ ـ ٤٤٧.

أجعل من الغير علواً متعالى عليه، أي أجعله موضوعاً. **فأنا أقضي على حريته التي بها وحدها يملك هو مفتاح وجودي ـ كموضوع. ولا أصبح بالنسبة إليه غير صورة بين غيرها من الصور، عاجزاً تمام العجز عن التعرف على حريتي: إنني أملكه ولكنه لم يعد يملكني.**

وعلى أساس هذا الشعور بالفشل وللتغلب عليه تقوم محاولات لامتلاك شعور الغير من طريق امتلاك جسده امتلاكاً تاماً. وهذا هو معنى «الشهوة الجنسية» وألوان السلوك التي تتحكم فيها، وخاصة «الملاطفة» caresser التي تهدف إلى امتلاك جسد الغير بتشكيله وتجسيده «من حيث أنها تكشف جسد الغير بوصفه جسداً لي و«للغير». غير أن التناقض الداخلي لهذا السلوك هو أنني حين أدلل الغير، أدلل نفسي، وهكذا حين أجسد الآخر (أي حين أجعله بالنسبة إليّ لحماً ودماً) **فإنني ألتصق بالجسد، وأتعجن في واقعي الجامد** facticité، وأفقد ـ في الوقت نفسه ـ رؤية الخطة التي أسعى إلى تنفيذها من امتلاك شعور الغير بوصفه شعوراً متجسداً: فالآخر لم يعد تجسداً، وإنما مجرد أداة وموضوع أدركه أنا في العالم من موقفه. وليست السادية sadism من هذا الوجه سوى محاولة تجسيد الآخر عن طريق العنف للسيطرة على وجوده الفعلي بالقوة. فالسادي sadique ينكر على الغير جسده الخاص، ويستخدم أدوات للكشف عن جسده للآخر بأسره لحريته. غير أن هذا المطلب المتعسف الذي لا تبادل فيه لا يمكن أن يفضي إلا إلى الفشل المطلق، لأن السادي لا يجد في نجاحه الذي يتحقق في انهيار حرية الآخر. . . سوى شيء لاهث قبيح، لا يدري ماذا يصنع به، لأنه «موجود هناك» عرضي لا حول له ولا قوة ولا غناء فيه. ولا معنى له مطلقاً[1].

ويمكن أن تؤدي تجربة هذه التحولات بالوجود لذاته إلى أن يتمنى موت الآخر. وهذا هو معنى «البغض». ونظراً لأنني لا أستطيع تحقيق الاتحاد مع الآخر، واسترداد «وجودي في ذاته» عن طريقه (أي عن طريق الآخر)، **فإنني أريد أن يبرز عالم لا يوجد فيه الآخر**. فالبغض يضفي إذن كل دلالته على الصراع الذي تتضمنه أنواع السلوك التي قمنا بتحليلها: إذ أن الأمر يتعلق بالوصول إلى وجود الغير، بل إلى الوجود بوجه عام للقضاء على «فضيحة» الآخر على هذا النحو، أعني ذلك العلو الذي يطاردني والذي يضع «علوي» الخاص وحريتي باستمرار موضع الخطر. فهو إذن من الناحية الصورية اعتراف بحرية الغير، ولكن باعتبار أنها خطر يتهددني ويجب القضاء عليه. . . بيد أن «البغض» يفشل أيضاً. وهو يفشل في مشروعه الأصلي لإلغاء شعور الآخرين جميعاً، لأنه لو افترضنا أنه نجح، فإنه لا يستطيع أن يلغي أن الآخرين «كانوا» موجودين! وسيبقى صحيحاً دائماً أنني كنت موجوداً كموضوع بالنسبة للآخرين! فإذا اختفوا فإنهم سيحملون معهم إلى القبر مفتاح انعزالي. **وموتهم يجمدني على الفور في صورة موضوع، كما يفعل موتي تماماً**. وبهذا يتحول انتصار البغض إلى هزيمة

(١) الوجود والعدم، ص ٤٦٩ ـ ٤٧٦.

مطلقة، وماذا يبقى بعد ذلك «للوجود لذاته» سوى أن يعود إلى اللعبة، وأن يقبل «القرعة» إلى ما لا نهاية، بين هذا الموقف أو ذاك من المواقف الأساسية(١).

جـ ـ الحرية: la Liberté :

٥ ـ بدا لنا «الوجود ـ لذاته» حتى الآن على أنه مطارد دائماً من نفسه سعياً وراء «وجود ـ في ـ ذاته» لا سبيل إلى إدراكه، ولكنه يتطلع إلى ملابسته. بيد أن هذا السعي يتم في قلب العالم، ومن ثم فإنه في ذاته «تصرف» لا يكف عن تعديل وجه العالم في ماديته نفسها. وهذا التصرف هو ما ينبغي أن نفسره الآن.

وتفسير «الفعل» معناه إلقاء الضوء على شرطه الأول، ألا وهو «الحرية». فما هو أساس الحرية إذن؟ **نحن نقول إن الإنسان حر وهذا على وجه التدقيق لأنه ليس موجوداً**، ولأن ما هو موجود لا يكون حراً: إنه موجود ولا شيء أكثر من ذلك، وهو لا يستطيع ألا يكون موجوداً ولا أن يكون على خلاف ما هو عليه. أما الإنسان ـ فإنه على العكس من ذلك ـ كما رأينا ـ ليس ذاته، ولا يستطيع أن يكونها: إنه حضور خالص أمام ذاته. فالعدم الذي يوجد في قلب الإنسان إذن هو الذي يجعله حراً، وهو حريته، من حيث أنه يرغمه على أن «يصنع نفسه» بدلاً من أن «يوجد». ولهذا السبب ـ ذكرنا فيما سبق ـ أن الوجود بالنسبة إلى الإنسان هو بالضرورة أن «يختار نفسه»: والأمر بالنسبة إليه لا يتعلق بأن يتلقى أو يقبل، وإنما يتعلق بأن يصنع نفسه بواسطة اختيار يتسم بطابع الجزافية المطلقة. **فهو ما إن يوجد، ومن حيث أنه موجود حتى يكون بالضرورة حراً حرية تامة.** وهكذا تكون الحرية هي وجود الإنسان، أعني «عدم وجوده»(٢) son néant d'être.

---

(١) الوجود والعدم ص ٤٧٧ ـ ٤٨٤ يحدد سارتر (ص ٤٨٤ تعليق) أن هذه الآراء لا تريد استبعاد «إمكانية قيام أخلاق للنجاة والخلاص» ولكنه يضيف قائلاً: إن مثل هذه الأخلاق تقتضي انقلاباً أساسياً سيتحدث عنه فيما بعد. أما فيما يتعلق بتجربة «نحن» باعتبارها جماعة إنسانية فلا بد أن نفهمها ـ بحسب رأي سارتر ـ على النحو التالي (ص ٤٩٠ ـ ٤٩١) فالـ «نحن هي الاختبار المفاجىء الذي أقوم به للوضع الإنساني بوصفه ملتزماً وسط الآخرين، ولكن بطريقة تجعل هذا الالتزام يبدو **كواقعة موضوعية يمكن ملاحظتها**. ومن هذه الجهة يبدو جلياً أنه لا يمكن أن يرد إلى الظروف الفريدة التي تحيط بالمناسبة، بل على العكس من ذلك، إنه ينتشر ويمتد وينسحب على نحو ما في المكان والزمان، بأن يشملني أنا نفسي والآخرين باعتبارنا موضوعات في الكل الإنساني الذي نؤلفه معاً، والذي يدرك هو نفسه **بواسطة ثالث** افتراضي يظهر حين ينظر إلينا تعدد الشعور باعتباره أجزاء متكاملة في كل واحد هو «نحن ـ كموضوع» **فبواسطة** الآخر إذن أكون دائماً «نحن»: و«البروليتاريا» Proletariat تتكون على أنها كل عيني من حيث **أنها** «منظورة» بواسطة **الطبقة البرجوازية، وهذه تتعرف نفسها بوصفها «طبقة بورجوازية» من حيث أنها «منظورة» بواسطة «البروليتاريا». ولهذا السبب كانت الـ «نحن» حتم تجربة مذلة وعجز: فالشعور بأنني «نحن» مع الآخرين معناه الشعور بالإنعزال دون ملاذ، وأنني ملتصق بلا نهائية من الوجودات الأجنبية في وقت واحد.**

(٢) الوجود والعدم، ص ٥٠٨ ـ ٥١٦.

ومن المهم أن ننعم النظر في كل ما يلزم عن هذا القول. يلزم أولاً استبعاد كل صور الحتمية، أعني حتى ذلك التصور الشائع الذي يريد مع اعترافه بالحرية الإنسانية - أن نكون جزءاً من حتمية الإرادة determinisme de la volonté ، أعني من سيطرة العواطف. **والواقع أن العواطف لا تملك أية سيطرة على الإرادة**، وإلا أصبح في الإنسان موجودان، أحدهما وهو الذي تسيطر عليه العواطف يكون بالنسبة إلى الآخر مجرد شيء متعال، مجرد خارج. **فإما أن يكون الإنسان خاضعاً للحتمية كلية** (وهذا ليس له أي معنى، لأن الشعور الذي تحركه دوافع من الخارج، يصبح في الوقت نفسه «خارجاً»، ولا يصبح شعوراً) وإما أن يكون حراً تماماً.

ومن جهة أخرى، فإن الإرادة لا تمارس عملها إلا على أساس حرية أصلية، وهذه الحرية هي وحدها التي تسمح لها بأن تقوم بوصفها إرادة، أي بوصفها تصميماً محدداً بالنسبة إلى غايات معينة تختار أن تحققها عن تدبير وبهذه الوسائل أو تلك. **هي إذن لا تستطيع أن تمارس نشاطها إلا في إطار الغايات التي وضعها الإنسان فعلاً**. والواقع أن الإرادة ليست هي التي تنسي هذه الغايات، وإنما هي الغايات التي تضعها الآنية الإنسانية كإسقاط للإمكانيات التي تتطلع الآنية إلى تحقيقها لتصير «موجوداً - في - ذاته ولذاته»، فهي لا يمكن أن تتصور على أنها معطاة من الخارج بواسطة تصميم يرسم مقدماً للإنسان سبل مصيره. كما أنها لا يمكن أن تكون تعبيراً عن «طبيعة» داخلية مزعومة يجب على الإنسان أن يحققها بفعله. إن الإنسان يختار غاياته، وباختياره **لها يمنحها وجوداً متعالياً، كأنه الحد الأقصى لمشروعاته. وهنا يسبق الوجود الماهية ويعيِّنها**. وهذا معناه أن الإنسان بحكم ظهوره يحدد وجوده الخاص بواسطة الغايات التي يضعها لنفسه. وهذا هو البروز الأصلي لحريتي، وهذا البروز هو في جوهره وجود بحيث أنّ أساس الغايات التي أسعى إليها - سواء أكان ذلك بواسطة ارادتي أم عواطفي - هذا الأساس ليس سوى حريتي نفسها[1].

وقد نفهم هذا فهماً أفضل بواسطة تحليل ما يسمى بـ «بواعث الفعل ودوافعه». ويقال إن «الباعث» le motif هو علة الفعل. أي الفهم الموضوعي للعلاقة بين الوسيلة والغاية؛ أما الدافع mobile فهو على العكس من ذلك ذاتي، من حيث إنه يترجم حافز. l'impulision الرغبات والانفعالات والعواطف. بيد أن هذا التمييز مليء بالصعوبات؛ لأنه لا يفسر علاقة البواعث بالدوافع في الحالة التي يفضيان فيها إلى تصميم واحد بعينه. وهذه نقطة ينبغي

---

(١) الوجود والعدم ص ٥١٦ - ٥٢١. راجع كتاب م. ميرلو بونتي: «فينومينولوجيا الإدراك الحسي» جاليمار سنة ١٩٤٥ ص ٤٩٨: «ليس هناك إذن في نهاية الأمر شيء يستطيع أن يحد الحرية، إلا ما وضعته هي نفسها كحد من تلقاء نفسها، وليس للذات غير «الخارج» extérieur الذي تضعه لنفسها. وكما أن الذات حين تظهر - هي التي تجعل المعنى والقيمة يظهران في الأشياء، وكما أن لا شيء يستطيع أن يبلغها إلا إذا اتخذ بواسطتها معنى وقيمة، فليس هناك فعل تؤثر به الأشياء في الذات، وليس هناك سوى دلالة (بالمعنى الإيجابي) أو Sinngebung centrifuge .

توضيحها قبل كل شيء. ولهذا، نلاحظ أنه لا يمكن أن يكون ثمة «باعث في ذاته»، وإنما يكون دائماً «بالنسبة إلى مشروع فعل ما»، وبالتالي، بالنسبة إلى غايات وضعها الشعور لنفسه فعلاً، وارتبط بها وتعلق على صورة «الوجدانية» l'affectivité . وهذه الوجدانية التي تتجاوب تجاوباً صارماً مع الدافع هي لا عقليةirrationnelle لأنها بالنسبة إلى الانسان شعور خالص (بـ) ذاته بوصفها مشروعاً أقل أو أكثر ثباتاً أو عاطفية نحو غاية ما. **فالدافع والباعث والغاية جوانب ثلاثة لظهور الشعور الحي الحر الذي يتجه نحو تحقيق إمكانياته ولا ينفصل بعضها عن بعض**[1].

---

(١) الوجود والعدم ص ٥٢٢ ـ ٥٢٦. يصور سارتر هذه المناقشة بمثال نموذجي. ففي أثناء غزوات الفرنجة، فطنت الكنيسة الكاثوليكية إلى أن مصلحتها تكمن في معاضدة «كلوفيس» Clovis الذي ساعدها على قهر الآريوسية. كما أدرك كلوفيس بدوره النجدة التي يمكن أن يجدها في مساندة الكنيسة له. وهذا كله موضوعي، ولكنه لا يمكن أن يظهر إلا على أساس غاية محدودة تحديداً واضحاً. فلنفترض أن هذه الغاية ـ التي هي عند كلوفيس ـ خطة الاستيلاء على بلاد الغال كلها (وهذا هو «دافعه» على الأرجح) ـ فإن حالة الكنيسة الغربية تقترح عليه كباعث أن يتحول إلى الكاثوليكية، أي أن الباعث ليس شيئاً آخر غير الدافع وقد أصبح واعياً «بنفسه». ونستطيع أن نقول بلا شك إن كلوفيس قد تصور تحوله على أنه «وسيلة» للاستيلاء على بلاد الغال. ولكن كيف نفسر مشروع الاستيلاء هذا؟ بالطموح؟ إن هذا ليس شيئاً سوى «مشروع الغزو» الذي بدونه لا يكون للباعث (وهنا التحول الذي يستحق معاضدة الكنيسة) أي معنى؛ بل إنه لا يمكن حتى أن يتمثل لروح كلوفيس.

ونحن نرى العيب في هذا التحليل، فإن شيئاً لا يثبت أن مشروع الإستيلاء على بلاد الغال كان هو المشروع «الأوحد» لكلوفيس. فمن الممكن أن يوجد مشروع التحول conversion إلى الكاثوليكية في نفس الوقت مع المشروع الأول. وأنه لم يصبح «باعثاً» إلا بطريقة عرضية (أعني دافعاً واعياً بنفسه) بالنسبة إلى غاية أو «مشروع». وسارتر على حق في قوله بأن البواعث والدوافع ليسا على نفس المستوى باعتبارهما حدين متعارضين متضاربين. ولكن خطأ سارتر يكمن في أنه جعل من الدافع (أي من المشروع أو الغاية) شيئاً لا عقلياً صرفاً، وتعبيراً عن عرضية مطلقة في الحرية. والباعث على التصرف ينم عن الغاية المختارة. ولكن من الممكن تصور الغاية على أنها ممكنة «مستبعدة» باعتبارها عكس القانون الأخلاقي أو النظام الإجتماعي) ـ وفي هذه الحالة تتحول البواعث التي تبررها (لو أنها كانت مختارة) إلى «دوافع» أي إلى مجرد جاذب حسي فأنا أستبعدها باعتبارها علاقة مع غاية أنبذها. فهي بوصفها كذلك ـ تكون غاية مستهجنة désavouée بنفس الطريقة التي تكون بها البواعث «غاية مصطفاة» butélu .

وهذه الملاحظات تؤدي إلى استبعاد وجهة نظر سارتر فيما يتعلق بمعنى «التروي» déliberation إذاً أن التروي يصبح دائماً ـ في نظره ـ مغشوشاً، فهو يقول (ص ٥٢٧): «عندما أتروى تكون اللعبة قد انتهت». والتروي ليس غير وسيلة لفهم ما أنا بسبيل تنفيذه (أي الدوافع)، وهل هي صادرة عن العاطفة مثلاً أو عن الفعل. فهي محاولة من جانب الإرادة لكي تكون «وجوداً ـ في ـ ذاته ولذاته» أي أن تسترد نفسها من حيث إنها تقرر وتتصرف (ص ٥٢٨) وتقول إنه من الواضح في هذه الحالة أن التروي عبارة عن «سلبية خالصة». بيد أن التجربة تعارض هذا القول، والتحليل يثبت أن التروي معناه اختيار نقوم به بين غايات أقل أو أكثر قرباً. ومن الحق، أنه قد لا يكون غير محاولة لتبرير غاية اخترناها في البداية، أعني استرداد ضغط الدوافع اللاعقلي أو (والمعنى واحد في نهاية الأمر) تعقل الغاية المختارة (بواسطة العاطفة أو المصلحة) وذلك على صورة بواعث. ولكن «اللعبة تكون قد انتهت» بالضبط، والتروي لم يعد سوى صورة لا اتساق فيها، وليس لها فاعلية خاصة بها. فهو «لا يوجد» لأن التروي ليس معناه أبداً التطابق مع حتمية الغاية، وإنما هو

٦ ـ ويقول سارتر: إن هذه الحرّية تظهر إذن على أنها «كل غير قابل للتحليل» total inanalysable وليست البواعث والدوافع والغايات غير أطر لهذه الحرية. لكن هذا لا يمكن أن يفضي إلى أن نجعل من الحرية سلسلة من الرميات الاعتباطية. فالحقيقة، أنه لو كان كل فعل من أفعالي حراً حرية تامة، فإنه لا يمكن أن يكون أي فعل كان، بل لا يمكن أن يكون شيئاً لا سبيل إلى التنبؤ به، لأنه دائماً وبالضرورة تعبير عن مشروعي (أو عن الاختيار الأساسي الذي اخترته لنفسي)، وهو من هذا الوجه عودة المستقبل نحو الحاضر. وبعبارة أخرى، **لا توجد حرية إلا في موقف، غير أن هذا الموقف نفسه لا يوجد إلا بواسطة الحرية**، إلى حد أن «العقبات» التي تصادفها حريتي، ليست إلا جوانب من ذاتي التي تسقطها حريتي نفسها على الأشياء لكي تعطيها هذه الصورة أو تلك[١].

يمكن أن يفهم الفعل إذن بمعنيين متضادين: أولاً: بنوع من «علم النفس الارتدادي» psychologie regressive أي بالصعود من الفعل إلى الممكن النهائي الذي هو أنا، ثم «بالتقدم التوليفي» progression synthétique بالنزول مرة أخرى من هذا الممكن النهائي حتى الفعل نفسه. وبالتالي، فإن الفهم يكون مركزاً دائماً على إمكانيتي النهائية الكلية حين يعبر الاختيار الذي اخترته لذاتي عن نفسه. **وهذا الفعل من اختياري لنفسي الذي أرجع إليه باستمرار لا يمكن أن يُمَيَّز عن وجودي.** فهو في الوقت نفسه وبنفس الحركة، اختيار لنفسي في العالم واكتشاف للعالم، وهو في ذاته لا يكون تروياً أبداً، بل هو على العكس من ذلك ـ كما رأينا ـ أساس كل ترو. **وأخيراً فإن الاختيار العميق يتطابق مع الشعور الذي أشعر به عن نفسي**: فالاختيار والشعور ليسا سوى شيء واحد[٢].

الحكم على الغاية في ضوء الأمر الأخلاقي المطلق. وإذا كان من المؤكد أن هذا الأمر (هو نفسه) ينبغي أن يتم اختياره، وأن اختياري للبواعث (أو للدافع قبل ذلك) يصور هذا الاختيار الأول فإنه يبقى أن هذا الاختيار الأساسي (بالقبول أو الرفض) لكيلا يكون مصادفة محضة أو رمية نرد، يتضمن أسبابه الخاصة، أو إنه ـ إن شئنا القول ـ يطابق أسبابه.

(١) راجع ميرلو ـ بونتي «فينومينولوجيا الإدراك الحسي» ص ٥٠٣ ـ ٥٠٥.

(٢) الوجود والعدم ص ٥٢١ ـ ٥٤١. يكثر سارتر من التحليلات النفسية لكي يقنعنا بوجهة نظره هذه. فأنا أشرع في القيام برحلة، وفي أثناء الرحلة ـ حين أشعر بالتعب، وبعد أن أقاوم كل رغبة في العدول عنها ـ أرمي حقيبتي وأنطرح أرضاً. ويلومني الناس على هذا العدول قائلين إنه كان من الواجب أن أبذل جهوداً حتى النهاية. فأدافع عن نفسي بأنني كنت متعباً جداً. فمن منا على حق؟ الحقيقة أن هذه المناقشة قائمة على خطأ. فمن المؤكد أنني كنت أستطيع أن أفعل خلاف ما فعلت، ولكن على شرط أن أغير الكل العضوي للمشروعات التي هي أنا تغييراً تاماً من الألف إلى الياء. والواقع أن التعب يكون محتملاً أو لا يكون بحسب علاقة عملية بنفسي أنا التي تحدد قيمته وتحدد في نفس الوقت نفسي في وجودي فهو ليس شيئاً أتأمله من الخارج، وإنما هو واقع أعيشه: فأعنا أعيش تعبي، أو أعيش مقاومتي للتعب بحسب الاختيار النهائي الذي أقوم به لنفسي، وهذا الوجود يختلط بذلك الاختيار، أعني بشعوري بما أكون عليه (الوجود والعدم، ص ٥٤٠ ـ ٥٤٤).

وعلى هذا النحو نكون دائماً حاضرين بأكملنا بالنسبة إلى أنفسنا: فنحن نكون الحل الذي نعطيه لمشكلة وجودنا ـ أو ـ بوجه أعم ـ لمشكلة الوجود حين نعيش ذلك الحل. ومن وجهة النظر هذه. **فإن العالم كما نراه يعيد إلينا صورة ما نحن عليه**: ونحن حين نختار أنفسنا، نختار العالم، لا في «وجود ـ في ـ ذاته» يفلت منا، وإنما في «دلالته». **العالم هو اختياري له.**

والشعور باختياري لنفسي يترجمه لي الإحساس المزدوج «بالقلق» و«المسؤولية». فالواقع ـ أنني من ناحية ـ أعاني إمكانياتي باعتبارها مهددة دائماً بحريتي المستقبلة؛ ومن ناحية أخرى أدرك اختياري ـ أعني أدرك نفسي ـ باعتبار أنه لا مبرر له على الإطلاق، من حيث أن وجودي عرضي في أساسه، وأنني بحريتي أتخذ بالضرورة هذه العرضية. **وما من واقع سابق يمكن أن يؤسس اختياري، الذي يجب على العكس من ذلك أن يؤسس بالنسبة إلى معني وجودي ومعني وجود العالم**. وهكذا أكون واعياً في وقت واحد وباستمرار بذلك الالتزام الذي له صفة الضرورة وصفة العرضية المطلقة، وواعياً بخطر اختياري شيئاً مختلفاً عما أكون عليه. فالضياع والقلق والمسؤولية تحاصر شعوري بصورة دائمة، وهذا الحصار يكون غامضاً تارة، وفي وضح النهار تارة أخرى من حيث أنني أشعر بنفسي حرية خالصة بسيطة[1].

وهذا هو نفسه معني القضية القائلة بأن ماهية الإنسان لاحقة لوجوده. **فالإنسان يحدد نفسه، أي أنه يحقق ماهيته باختيار غاياته: فإنّ** ما يعلن عن شخصية لا ينتمي إلى الماضي (كأن الماهية الموضوعة أولاً هي التي تحدد وجوده سلفاً)، وإنما ينتمي إلى المستقبل. والإمكانيات لا توجد وجوداً سابقاً على تحققها، وإنما لا يوجد الممكن إلا حين يتخذ طابع الإمكان على هيئة مشروع جديد يتجه نحو «عالم آخر» أي نحو جانب آخر من جوانب العالم. وهذا المشروع هو نفسه اختيار غير مشروط بشرط inconditionné والبواعث التي تدفع إليه تكون منه جزءاً مقوماً، واختياراً ضرورياً، لا من حيث أنه هذا الاختيار «بالذات»، وذلك لأنه

= فلنذكر هنا أنه يجب في الحقيقة أن يكون اختياري كائناً ما كان معبراً عن نفسي. فاختياري أن أتقاعس في الطريق، هو اختياري لنفسي، واختياري على هذا النحو اختيار للتقاعس. بيد أن المسألة ليست في هذا. إذ ينبغي أن نعرف (كما قلنا من قبل) هل هذا الاختيار المزدوج (الذي ليس إلا اختياراً واحداً) لا يعتمد إلا على نفسه أو أن له أسبابه؟ يجيب سارتر ـ كما رأينا ـ بأن «الأسباب» أو «البواعث» ليست غير مجرد انعكاس للاختيار الأصلي. ولكن لو أن ذلك كان شيئاً مؤكداً، فإننا نتساءل «عن طبيعة هذا الاختيار» الذي يمكن أن يكون عقلياً أو وجدانياً ـ عاطفياً. والتفرقة بين البواعث والدوافع لا تعني شيئاً آخر، وإذا كانت هذه أو تلك تحيلني دائماً إلى نفسي، فذلك يكون بملاحظة الثنائية الداخلية لموجود ليس عليه أن يختار نفسه فحسب، بل عليه أن يختار في ذاته ـ حسب نظام سليم ـ بين الإمكانيات المتعددة المتباينة لتحققه الخاص.

(١) الوجود والعدم ص ٥٤١ ـ ٥٤٣.

بلا سبب وبلا مبرر، بل من حيث أنه اختيار، لأنني إذا استطعت أن أختار نفسي كما أريد، فإنني لا أستطيع أن أمتنع عن اختيار نفسي، أو أن أرفض الوجود، وهذا نفسه لن يكون سوى طريقة أخرى للاختيار والوجود.

والإنسان ـ بواسطة الوجود الذي يكونه، من حيث هو وجود، ومن حيث إنه لم يختره ـ يشارك في العرضية الأساسية التي يتسم بها كل ما هو موجود، وبذلك نفسه يشارك في العبث الكلي للوجود. فالحرية عبث (أولاً معقولة) لأنه لو كان الاختيار هو علة الوجود المختار، فإن هذا لا يصدق على اختيار لا يستطيع أن يمتنع عنه بحال من الأحوال[1] فأنا **مقضيٌ عليّ بأن أكون حراً**، من حيث أن الوجود قد أعطي لي دون موافقتي، ودون سبب، وأنا مـرغم على تقبله بأن أصنع نفسي. وأسبابي raisons جميعاً تغوص في هذا العبث الأساسي[2].

ولما كانت الحرية هي هكذا ضرورية وكلية ولا متناهية، فإنه يلزم عن ذلك **أن الإنسان يحمل على كتفيه عبء العـالم كله**. فهو مسؤول عن نفسـه وعن العالم، لا في وجـودهما،

---

(١) لن نتحدث هنا عن النتائج الأخلاقية التي تترتب على هذا المفهوم للحرية، فهي واضحة بما فيه الكفاية، وسنرى فيما بعد أن سارتر يرتضي استبعاد كل أخلاق نتصور أنها قاعدة «للحق» أو نظام من «الواجبات». وكل ما نريده هو أن نلاحظ أنه لو كانت الحرية السارترية لا معقولة، فإنها أكثر معقولية مما يقوله سـارتر نفسه. والواقع أنها متناقضة تماماً مع مسلمات المذهب الذي يستبعد إمكانية الخلق «من عدم» création ex nihilo (الوجود والعدم ص ٦٨٠) ولا أهمية الآن للحجج التي يسوقها سارتر في هذه النقطة (فقد ناقشناها فيما سبق). ونحن إذا سلمنا بها «جدلاً» فينبغي أن نقرر أن الحرية ـ كما يفهمها سارتر ـ خلق «من عدم» تماماً، إذ بها يصنع «الوجود لذاته» نفسه كما يريد، وهذا كله بطريقة مطلقة تمامـاً، بحيث أن **«الوجـود لذاته» هو والحرية شيء واحد**. فلدينا هنا:

١ ـ خلق، من حيث أن «الوجود لذاته» ينبثق بلا سبب من الوجود في ذاته (فهو المغامرة الكبرى التي يقوم بها الوجود ـ في ـ ذاته).

٢ ـ خلق من العدم من حيث أن الوجود لذاته لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال فيضاً عن «الوجود ـ في ـ ذاته» الذي يتنافى معه تماماً.

٣ ـ خلق من العدم لذاته ex nihilo sui أي كما يجعله الوجود لذاته نفسه ينبثق من عدمه. هذه هي الحرية السـارتريـة وهي تضيف إلى العبث الداخلي الـذي يحددهـا **عبث الوجـود المجـال من حيث الأسـاس والتناقض في داخل المذهب الذي تقوم عليه**.

(٢) الوجود والعدم ص ٥٤٣ ـ ٥٦١. يبين سارتر (ص ٥٦٦) أن الحرية ليست قدرة عارية توجد قبل الاختيار الذي تمارسه، فهي بظهورها نفسه تحدد «فعلها». ولكن إذا كان من الصواب أننا نصنع شيئاً «من» شيء، فإن الفعل يكون دائماً إعداماً لشيء معطى ويلزم عن ذلك أن الحرية نقص في الوجود: **فأنا حر من حيث وبواسطة أنني لست ما أنا عليه**. فنستطيع أن نعرف الحرية إذن بأنها «ثقب في الوجود» أو «عدم للوجود» ما دامت تظهر بوصفها انتزاعاً من الوجود، أي إعداماً للوجود الذي تكونه (على النحو الذي رأينا حين قمنا بتحليل الوجود لذاته) وإعداماً للوجود الذي توجد وسطه، والذي ينبغي أن تنتزع نفسها منه بوضع غاية ما (ما دام وضع الغاية معناه تعديل أو إعدام موقف، وإدراك نفسي باعتباري مفتقراً إلى الوجود الذي أتطلع إليه لمشروع) وفي هذا كله أدرك حريتي على أنها واقع االمد facticité أي بوصفها معطى خالصاً، وهذا هو الواقع الوحيد الذي أستطيع إدراكه.

ولكن في كيفية وجودهما، بمعنى أنه لا يستطيع أن يمتنع عن الشعور بالمسؤولية عما يقع من المخالفات التي تلقيها على كاهله الحوادث وشكل العالم. . . وهذه مسؤولية ينوء بها كاهله، لأن الإنسان حين يدرك نفسه مهجوراً ضعيفاً بلا حول ولا قوة وحراً، يدرك نفسه بوصفه الشخص الذي يصنع وجوده.

ومن وجهة النظر هذه، تكون كل شكوى مضحكة، لأنه ما من قوة خارجية تقرر ما أنا عليه. وكل ما يحدث يرجع إلي ـ والعالم ـ على النحو الذي هو عليه ـ لا يفعل أكثر من أن يرد إليّ صورتي، بيد أن هذا نفسه لا يسير بنا شوطاً أبعد في طريق القبول: بل إن **المسؤولية ـ على العكس من ذلك ـ هي الإسترداد المنطقي لحريتي، ولكل النتائج التي تترتب عليها**.

والحق أن هذه المسؤولية من نوع خاص. والواقع أنه قد يعترض معترض قائلاً: «إنني لم أطلب أن أولد». وهذا ما لا شك فيه، ولقد أبرزنا ـ فيما سبق ـ هذا الطابع الذي يتسم به وجودي من ضياع أو من الواقع الجامد facticité . فأنا موجود بلا سبب، وبلا تفسير، وقد ألقي بي في العالم دون أن أعرف لماذا. **والحقيقة أنني مسؤول عن كل شيء، ولكنني لست مسؤولاً عن مسؤوليتي**، لأنني لست أساس وجودي. والقول بأنه قد قضي علي بأن أكون حراً والقول بأنني مرغم على أن أكون مسؤولاً. . هذا القول وذاك شيء واحد. فأنا وحدي في قلب العالم، وأنا أتحمل مسؤولية هذا العالم دون أن أستطيع التنصل من هذه المسؤولية؛ إذ أنني مهما فعلت، ينبغي علي أن أختار نفسي، ولا أستطيع أن أختار نفسي إلا بوصفي وجوداً ـ في ـ العالم. وهكذا ينبغي أن نفهم أنه رغم أنني لم أختر أن أولد، فإنني لا أستطيع أن أتجنب اختيار أنني قد ولدت، وأنه أمام هذا المنظور ليس العالم بأسره بالنسبة إليّ غير مجموعة من «الفرص» أو المناسبات لتحقيق هذا الوجود الذي يجب أن أتحمله، أي أن أعطي معنى للعالم.

هذا هو وضعي الذي لا أستطيع محاولة الإفلات منه (وأنا لا أنجح على كل حال) إلا بواسطة سوء الطوية. ولكن بمجرد أن أحققه القلق الذي يكشف لي عن حريتي وعن العدم الذي يغلفها في وقت واحد، فإنه لا يبقى لي بعد ذلك ندم ولا أسف ولا عذر: فأنا هذه الحرية نفسها التي يؤكد بها الوجود نفسه في الفعل الذي به أكتشف هذه الحرية[1].

د ـ القيمة La Valeur :

٧ ـ رأينا أن «الوجود لذاته» هو الموجود الذي يوجد بوصفه شاهداً على وجوده، وأنه هو الذي يعلن ما هو عليه بواسطة «الممكن» الذي يشرع في أن يكونه، والذي يتخذ مظهر «القيمة»، أعني أنه يتخذ ما ينقص الوجود غذاته لكي يكون الكل الذي يريد أن يكون.

---

(١) الوجود والعدم ص ٦٣٩ ـ ٦٤٢.

وليست الحرية غير اسم آخر لهذه العملية المميزة «للوجود لذاته»، إذ أن «الوجود لذاته» ـ كما أثبتنا ـ لا يختار إلا لأنه ناقص الوجود، والحرية ليست شيئاً سوى هذا الاعواز، أو إذا أردنا هي طريقة الوجود التي تعبّر عن نفسها في هذا الاعواز وبواسطته. ويترتب على ذلك أنه من وجهة النظر الأنطولوجية يستوي القول بأن الممكن والقيمة يبرزان على أنهما الحدان اللذان ينزع نحوهما إعواز الوجود لكي يلغي نفسه، والقول بأن الحرية بظهورها تجعل إمكانياتها تظهر، وهي تحدد قيمتها في الوقت نفسه.

فما هو إذن الممكن النهائي، وبالتالي ما هي القيمة «المطلقة» التي ينزع نحوها الوجود لذاته؟ لا يستطيع أن يكشف لنا عن هذا غير «التحليل النفسي الوجودي» la psychanalyse existentielle أي البحث الذي يهدف إلى الكشف عن «الإختيار الأصلي» الذي يقوم به الإنسان بتحديد موضعه في العالم. وعن طريق هذا الاختيار ـ الذي يسبق هو نفسه كل منطق ـ نستطيع بمساءلة المجموع المحسوس لألوان السلوك التجريبية أن نفسر المعنى الأنطولوجي الذي تتضمنه تلك الألوان من السلوك وتعبر عنه في الوقت نفسه، كما نستطيع أن نعمل على تثبيتها على صورة مفهومات. وهذا المنهج يستند ـ في الواقع ـ إلى هذا المبدأ: **وهو أن الإنسان كل واحد**، وليس مجموعة، وبالتالي فإنه موجود بأكمله في سلوكه الواقعي، مهما بدت تفاهته في الظاهر، وسواء أكان حركة لا شعوريةtic تنتابه من حين إلى حين، أم ذوقاً gout ، أم إشارةgeste أم محاكاةmimique[1].

وحين نبدأ ـ على هذا النحو ـ من التجربة، وحين نقيم البحث على أساس التصور السابق على ما هو أنطولوجي (أو التلقائي) الذي يكون للشخص عن نفسه، نكتشف أن المشروع الأساسي أو الاختيار الأصلي للإنسان لا يمكن إلا أن يكون مشروع الوجود projet d'être ما دام من الواضح أنه من المحال الوصول إلى ما وراء الوجود، بحيث أنه لا يوجد ثمة فرق بين الممكن والقيمة؛ ومشروع ـ الوجود والوجود. **فالإنسان في الأساس عبارة عن رغبة للوجود**. ولكن ما معني هذا بالضبط؟ لكي نعرف ذلك لنتذكر أن «الوجود لذاته» هو بالنسبة لنفسه حاجته إلى الوجود، وأن الوجود الذي ينقصه هو «الوجود ـ في ـ ذاته» الذي لا يزال يقوم بالسعي وراءه، بحيث أن الوجود لذاته الذي هو موضوع دائماً بين الوجود ـ في ـ ذاته الذي يعدمه حسب التعريف، وبين الوجود ـ في ـ ذاته الذي يريد أن يكونه. . . هذا الوجود لذاته عدم. وهكذا يكون الوجود في ذاته هو حقاً نهاية عملية الإعدام التي أكونها. **فالإنسان عبارة عن رغبة في أن يكون وجوداً ـ في ـ ذاته، أعني في أن يكون بالنسبة لنفسه أساسه الخاص**. ومع ذلك فإن «الوجود ـ لذاته» وهو ـ على هذا النحو ـ سلب للوجود ـ في ـ ذاته، فلا يمكنه *أن يرغب في الغوص في تلك الكثافة الغفل التي يتصف بها «الوجود ـ في ـ ذاته»*: فهو يريد

---

(١) الوجود والعدم ص ٦٥٦.

أن يحقق أيضاً هذا الاتحاد المتسم بالمفارقة في الظاهر والذي نسميه «الوجود ـ في ذاته ولذاته»، **أي أنه يريد أن يكون بوصفه شعوراً مالكاً للكثافة المليئة الكاملة التي للوجود ـ في ـ ذاته**. ومن هذا الوجه فإن الإمكانيات التي يشرع فيها الوجود لذاته ليست سوى رغبته في أن يصير ذلك «الوجود في ذاته ولذاته» الذي هو بالنسبة إليه القيمة العليا. وهذا المثل الأعلى لموجود يصير بواسطة الشعور الخالص الذي يكون له عن نفسه ـ أساسه وجوده الخاص ـ هذا المثل الأعلى هو الله. **فكأن المشروع الأساسي للإنسان ـ في نهاية الأمر ـ هو أن يكون الله**[١].

ومع ذلك، فهل الحرية ممكنة أيضاً في هذه الحالة؟ لقد رأينا فيما سبق أنه لن تكون ثمة إرادة إذا كان الإنسان أولاً «ماهية» essence أو «طبيعة» nature عليه أن «يحياها» فهذه الماهية تحدد منذ البداية الطرق التي يجب أن يسلكها الإنسان، وتلغي حريته. ولكننا إذا عرفنا الإنسان بأنه الموجود الذي يريد أن يكون الله ألا نعطيه ما يعادل هذه الماهية المفسدة لكل حرية[٢]؟ يرى سارتر أن هذا الاعتراض لا أساس له، ذلك أنه إذا كان من المؤكد أن رغبة الإنسان لا تفهم ـ بمعناها الحقيقي ـ إلا على أنها مشروع لكي يكون الله، فالواقع أن الرغبة لا تفصح أبداً عن نفسها على هذه الصورة، ولكنها تخترع دون انقطاع أحوالاً للتحقق تستخدمها أو ترمز إليها دون إظهارها، وتتجاوب دائماً مع موقف تجريبي معين. **والرغبة في الوجود تعبر عن نفسها وتخرج إلى حيز الفعل بوصفها رغبة في أن تكون هذه الطريقة من الوجود**، وعلى هذا النحو تفتح للحرية ـ وتفرض عليها في الوقت نفسه ـ مجالاً لا حدود له على الإطلاق. ولكن يجب أن نقول بأن معناها هو تركيب للوجود الكلي علينا أن نعرفه بأنه «الواقع الإنساني للشخص»[٣] realité gumaine de ma personne .

---

(١) الوجود والعدم ق ٦٥٢ ـ ٦٥٤.

(٢) نحن لا نرى لماذا كانت كل ماهية مكونة مفسدة للحرية ـ إلا إذا تصورنا أن كل ماهية (كما يفعل سارتر) إنما تكون على غرار الشيء والشيء المادي. والواقع أن **الماهية المتناهية لا تكون أبداً مغلقة وكاملة في ذاتها**. فثمة مجال دائماً للتصرف فيها، وهي لا تعني سوء الإطار الذي يجب أن يدخل فيه تصورات أو صيرورة وهي إذا تعلق الأمر بالإنسان تظل في ذاتها مفتقرة وحرة. فأنا أستطيع أن أكون هذا الإنسان أو ذاك، ولكنني لا أستطيع أن أكون حصاناً أو شجرة كمثرى! وحريتي (إذا استخدمنا الصيغة التي يطبقها كانت على الميتافيزيقا) هي «بلا حدود أو قيود». ولكن هذه القيود ليست موجودة، لأنها لا تقضي إلا على ما هو متناقض، أعني بالضبط أنها لا تقضي إلا على المستحيل: والقضاء على المستحيل هو القضاء على العدم، وبالتالي القضاء على «لا شيء» بالمعنى المطلق. وأعجب ما في الأمر أن سارتر الذي يحرص على استبعاد الصعوبة التي يخشاها (والتي سنعود إليها في التعليق التالي) يلجأ إلى الحل الذي أردنا التذكير به منذ لحظة. ولكن إذا لم تكن لهذا الحل قيمة في الافتراض الخاص «بطبيعة إنسانية»، فكيف تكون له قيمة بالنسبة إلى المشروع الأساسي؟ وإذا كانت له قيمة بالنسبة إلى المشروع الأساسي فكيف يفقد قيمته في تصور «طبيعة إنسانية»؟

(٣) الوجود والعدم، ص ٦٥٤ ـ ٦٥٥. يهتم سارتر باستبعاد كل إدماج لهذا «الواقع الإنساني» (الذي هو

٨ ـ إلى أين تفضي هذه التصورات عن الحرية والقيمة؟ ينبهنا سارتر إلى أنه يجب أن نستبعد من أول الأمر ـ كل روح «جادة». بيد أننا نحرص كل الحرص على فهم المعنى الذي يصير لكلمة «جادة» هنا لكي نتحاشى فضيحة يسهل جداً أن تحصل فهو يقول[1]: **تكون هناك روح جادة إذا بحثنا في العالم أولاً عن نقطة بداية أو نقطة ارتكاز، وإذا وصفنا العالم قبل غيره بأنه هو الحقيقة الواقعة، أو إذا لم نعتبر أن لأنفسنا واقعاً وقيمة إلا من حيث أننا ننتمي إلى العالم. فليس من قبيل المصادفة إذن أن يكون أصحاب الأملاك والثوريون قوماً جادين: فهم لا يتعرفون على أنفسهم إلا من حيث ارتباطهم بالعالم الذي يغمرهم أو يسحقهم. وكل مادية فهي جادة بحسب تعريفها.**

والواقع أن الفكر الجاد «يتكثف بواسطة العالم»؛ إنه «يتخثر». **والإنسان يتنازل لصالح العالم** الذي يبدو له أنه من غير الممكن الخروج منه. وإنسان «العالم» (الرجل الدنيوي) يحيا على هذا النحو ذلك الوجود الذي هو أشبه بوجود الصخرة، فله كثافة وتكتل وصفاقة الأشياء الموجودة في قلب العالم[2]. ولكن إذا كان الإنسان يكبت حريته في أعماق نفسه، فإنه لا

في جوهره رغبة في أن يكون الله) في «طبيعة» أو «ماهية» فهو يقول (ص ٦٥٥) إن هذا الادماج مستحيل لأن الرغبة هي وعوز الوجود شيء واحد، اوهذا يقتضي أني أفتقر أصلاً إلى هذه الماهية «الوجود في ذاته ولذاته» التي أطمع في أناصير الهيا. ولهذا ينبغي ألا نأخذ هذا التركيب المجرد على أنه ماهية الحرية؛ فليس للحرية ماهية: وهي ليست صفة من صفات جوهر أو طبيعة توجد «قبلها»، إنها تؤسس الطبيعة أو الماهية، أي أنها وجود أو انبثاق عيني مباشر يتطابق مع اختياره (أي الشخص). ويبدو لنا هذا موضع جدل شديد، فمن قال أبداً إن الماهية تكون «مثل» الوجود تركيباً عينياً؟ فمن الواضح أنها ليست غير «تركيب مجرد»، وهذا التركيب لا يصير عينياً مفرداً إلا بواسطة فعل الوجود، الذي هو ـ بما هو كذلك ـ «انبثاق عيني مباشر» ولكن في هذه الحالة أيضاً ـ «كما يواجهها سارتر» ـ تحتفظ الماهية بأسبقية «منطقية»، لأنه أياً كانت الصور الرمزية والعينية لتحققها، فإن الرغبة الأساسية التي تعرف ـ في نظر سارتر ـ الواقع الإنساني تكون موجودة ومعطاة فعلاً باعتبارها الإطار الذي يجب أن يظهر فيه الوجود. **فكأن سارتر قد أعطى هنا معادلاً للـ «طبيعة»**. وهذا أمر لا مفر منه. بيد أننا لا نعيب عليه هذه المصادمة للمنطق، وإنما نعيب عليه أنه أغرقها في تدليل زائف ان صح هذا التعبير. فليس بحل للمشكلة أن نقول (ص ٦٦٤) إنه لما لم يكن الإنسان وجوداً ـ في ـ ذاته أو وجوداً ـ في ذاته ولذاته قيمة (الله) فإنه ليس إلا مجهوداً خالصاً ليصير الله، مجهوداً دون أي باق من هذا المجهود، ودون «أي شيء» يفرض على هذا النحو. وإذا لم نرد الرجوع إلى هذا التصور عن الوجود لذاته، فإنه يبقى هناك على كل حال أساس ما substrat أو مجرد علاقة حية بين الوجود في ذاته الأصلي وبين القيمة. فإن «اللاشيء» rien الذي يكون عليه الإنسان، هو هذا المجهود نفسه الذي يبذله لكي يكتمل جوهراً يصير علة ذاته. وهذا المجهود هو في الحقيقة «طبيعية» إذ لا شيء يقتضي أن تكون ماهية ما جوهراً معطى أو لا. بل على العكس من ذلك إن مفهوم الجوهر يشير إلى الموجود، الذي هو الوجود بلا منازع. فالماهية ـ على الأخص ـ **علاقة بالوجود**، وليست شيئاً أو ذاتاً (وهذا ما يعترف به سارتر في كتابه التخيل l'imaginaire طبعة جاليمار سنة ١٩٤٠، ص ٢٠) وهنا يثبت سارتر ـ على الرغم من براعته الديالكتيكية الخصبة حقاً ـ عكس ما يريد إثباته!

(١) الوجود والعدم ص ٦٦٩.

(٢) فلنتذكر أن «اللزوجة» ترمز لهذا الموقف. راجع الوجود والعدم ص ٧٠١ ـ ٧٠٢: «اللزج هو عكس

يفعل ذلك أبداً إلا عن سوء نية. والواقع أن كل شيء بالنسبة إليه نتيجة،ولا شيء يكون مبدءاً، أعني أنه يعتبر نفسه متورطاً في تتابع من الحوادث يفلت منه اتجاهها. والحكمة في نظره تنحصر في القبول، كما تنحصر روح الجد في أن يتكيف مع الموضوع. والموضوع ـ كما ارتأى ماركس[1] (وهو أمير الجادين) ـ يتصدر على الذات، **والإنسان جاد ـ بكل تأكيد ـ منذ أن ينظر إلى نفسه بوصفه موضوعاً بين غيره من الموضوعات**. بيد أن الإنسان لا يستطيع أن يستقر مطمئناً في هذا التخلي عن الذات: فالوجود لذاته الذي يكونه لا يكف عن التمرد على هذا التعجن، وهذا الانزلاق إلى اللزوجة، وهذا التماسك المتحجر على هيئة شيء، وليس سوء الطوية ملاذاً لكل راحة، والتصنع الذي يقتضيه يغرقنا في حالة من الضيق التي لا سبيل إلى البرء منها[2].

وهكذا يتبدى لنا أن «الجاد» وهم خالص من أوهام الذاتية. والقيمة ـ كما يتصورها هو

الوجود ـ في ـ ذاته. وهو يرمز إلى الموت المسكر للوجود لذاته (الدبور الذي يغوص في المربى ويغرق فيها)... والمتعجن يمثل نفس المظهر الذي يمثله اللزج. ولكنه لا يغري ولا يتدافق لأنه جامد. وهناك في فهم اللزج نفسه مادة صمغية لينة لا توازن فيها، وكأنها لعنة «للتحول من صورة إلى أخرى». ولمس اللزج مخاطرة بأن نتحول إلى اللزوجة. وهذا التحلل ـ هو في ذاته ـ شيء مخيف، لأنه امتصاص للوجود لذاته بواسطة الوجود ـ في ذاته، كما تمتص النشافة الحبر. بل ـ وفضلاً عن ذلك ـ يكون هذا التحلل شيئاً مخيفاً، لأنه تحول لا إلى شيء فحسب، بل تحول إلى شيء لزج. إن من الأمور البشعة في حد ذاتها أن يصير الشعور لزجاً. ولكن، ما هي ترجمة هذا الخوف، إذن، على المستوى الأنطولوجي ـ إن لم تكن فرار الوجود لذاته أمام الوجود في ذاته الذي للواقع الجامد facticité.

(١) أدخل سارتر تعديلات عدة ـ منذ صدور «الوجود والعدم» ـ على آرائه الخاصة بعلاقات وجوديته بالماركسية؛ ففي مجلة action (٢٩ ـ ١٢ ـ ٤٤) كتب قائلاً: «إن الوجودية لا تبتعد كثيراً عن تصور الإنسان الذي نجده عند ماركس). كما أعلن في مجلة «العصور الحديثة» (عدد ١) يقول: «نحن نقف صفاً واحداً مع أولئك الذين يريدون في وقت واحد تغيير الوضع الاجتماعي للإنسان وتصوره عن نفسه» (وبالإجمال فإن هذا محرج إلى حد كبير!). ولكن يبدو أن سارتر ـ إزاء بعض المقاومات أو الهجمات التي يقوم بها الماركسيون ـ يعود إلى الآراء المتشددة التي يتضمنها «الوجود والعدم». وفي مجلة العصور الحديثة (العددان التاسع والعاشر) يجهز سارتر تحت عنوان «المادية والثورة» ـ على المادية الجدلية في حماسة رائعة. ومنذ ذلك الحين ـ بعد أن أدانته روما (في خطاب ألقاه البابا على أعضاء المؤتمر الدولي للفلسفة المنعقد في نوفمبر سنة ١٩٤٦ ـ وأدانه راديو موسكو ـ أعلن سارتر أنه مبتهج بهذه الإدانة من الطرفين في وقت واحد. وهذا الهيام الجديد إلى حد ما ـ من جانب سارتر «بالوسط الصحيح» يبدو لنا علامة على رجوع محسوس إلى «روح الجد» وإلى امتيازات «العالم»، وهي التي ترفض ـ كما نعلم ـ كل ألوان «التطرف»!

(٢) الوجود والعدم ص ٦٦٩ ـ راجع ص ٧٢٠ ـ ٧٢١ وهذه الحالة من الضيق تتولد من الفزع من الأشياء اللزجة مما تحدثنا عنه فيما سبق، أعني على المستوى الأنطولوجي، ومما يعانيه الوجود لذاته من خوف السقوط في واقعية الوجود ـ في ـ ذاته facticité. هذا النمط من الوجود لا يوجد في الحقيقة، كما لا يوجد «الوجود ـ في ذاته ولذاته، ولا يمثله إلا اللزج. إنه «وجود متصور خيالي أرفضه بكل قواي، وهو يطاردني كما تطاردني القيمة في وجودي: إنه وجود خيالي فيه يكون للوجود في ذاته غير المؤسس الأسبقية على الوجود لذاته ونسميه «ضد القيمة» Antivaleur (ص ٧٠٢ ـ ٧٠٣).

ويسعى إليها، كأنما هي معطى متعال وشيء وموضوع ينبغي بلوغه وامتلاكه - **ليست سوى سراب**. ولقد بينت لنا الأنطولوجيا الفينومينولوجية بياناً كافياً أن كل مشروع للوجود لذاته لكي يطابق الوجود - في - ذاته، من غير أن يفقد كونه وجوداً - لذاته، إنما هو «باطل الأباطيل» الذي حمل عليه الحكيم القديم في كثير من المرارة. ولهذا ينبغي أن توضع القيمة في مكان آخر غير هذا الطموح الواهم المتناقض. وأين نستطيع أن نكتشفها إن لم يكن ذلك في أن الحرية تنهض بنفسها - بما هي كذلك - باعتبار أنها قيمة، وذلك بأن تقبل ما تتصف به في أعماقها من أنها «غير ضرورية»، وبأن تجعل من ذلك مغامرة فردية؟ وهي حين تدرك نفسها على أنها عدم للوجود من حيث أن الوجود يعبر فيها عن نفسه، ذلك الوجود الذي ليس ما هو عليه، والذي هو مالا يكونه، عند ذلك تتخلى عن التطابق مع ذاتها بأن تتطلع إلى أن تكون دائماً على مسافة من ذاتها. **وهكذا، وبواسطة انقلاب أساسي،** هو التخلي المطلق عن **روح الجد، تريد نفسها، وتصبح أساسها الخاص**. ويبدو الإنسان من الآن فصاعداً - **كأنه الوجود الذي بواسطته توجد القيم**، كما تتبدى الحرية بوصفها العدم الذي بواسطته «يوجد» العالم، وهو يكون - على هذا النحو، مكتفياً بذاته، ثم إنه بواسطة شعور العدم الخالق للوجود يجعل نفسه «إلهاً».

وفي هذه الأحوال، ما هي أهمية الفعل؟ إذا كان الإنسان يتصرف ويلتزم دون أن يراوده أدنى خداع عن الغايات التي يضعها لنفسه. «وروح الجد» هي التي تؤدي إلى اليأس، لأنها تنتهي دائماً بأن تفرض علنيا هذه الفكرة البينة، وهي أن كل أوجه النشاط التي يبديها الإنسان باطلة وفاشلة على حد سواء. وهكذا لا يوجد أي فرق بين أن يتعاطى المرء الشَّراب في خلوته، وبين قيادة الجماهير. والواقع أنه لو أمكن أن يكون لضرب من ضروب السلوك هذه أفضلية على غيره، فليس ذلك بسبب غايته الواقعة أبداً، كأن هناك سلماً للقيم الموضوعية يسمح بالتمييز بينها، وإنما هو بسبب درجة الشعور الذي يملكه جدّه الذي يتصوره - وفي هذه الحالة يمكن أن تتفوق حالة الهدوء التي يعيش فيها السكير المتوحد على حالة الانفعال غير المجدية التي يحياها قائد الشعوب[1]. **ذلك أن حقيقة الإنسان الوحيدة هي أنه يفقد نفسه - من حيث هو إنسان - لكي يجعل الله يولد - ولكن لما كانت فكرة الله متناقضة، فإن الإنسان يفقد نفسه دون طائل**، الإنسان حماسة لا فائدة فيها»[2].

---

(١) الوجود والعدم ص ٧٢١ - ٧٢٢.

(٢) الوجود والعدم ص٧٠٨ - نستطيع أن نتساءل هنا: هل لمفهوم الحرية أي معنى في هذا السياق الذي يبدو بالأحرى أنه يحطم نفسه بنفسه. يقول سارتر: إن الإنسان - بوصفه حرية - هو القيمة المطلقة، وبحكم هذا الواقع نفسه، فإن كل اختيار يقوم به الإنسان يكون ذا قيمة (راجع: الوجودية نزعة إنسانية ص ٣٧، ٥٤، ٥٧، ٧١، ٧٢، ٧٨، ٧٩). ومن الناحية الموضوعية لا تستطيع أية قيمة أن تدعى الأولوية على غيرها، فكل قيمة تساوي ما تساويه القيمة المطلقة التي هي (من الناحية الموضوعية) عدم لا يساوي شيئاً

= (وهذا نفسه هو الذي يجعلها مطلقة، أعني أنها بلا أساس متميز عنها) فالقيمة إذن هي التي تضع نفسها (باعتبارها قيمة) بانكارها لنفسها (أي باعتبارها موضوعاً)، وبالعكس هي تنكر نفسها (باعتبارها قيمة) حين تضع نفسها (باعتبارها موضوعاً)، فلدينا إذن قيمة «بلا موضوع» - تماماً. ولكنها «بلا ذات» أيضاً، لأنها لو كانت قيمة لذات، فإنها تصبح «قيمة - شيئاً» valeur - Chose ، وهذا ما يناقض القيمة في نظر سارتر، فماهية القيمة إذن هي «ألا توجد» على أية صورة من الصور: إنها اسم هذا العدم الذي يبين لنا معنى الحرية، والوضع الوحيد الذي نقبله يكون هو ونفيها شيئاً واحداً. فهي لا توجد إلا من حيث أنني حين أضعها أنكرها. ووجودها يطابق العدم - ولكن هل نستطيع أن نفكر في هذا العدم على أي نحو من الأنحاء؟

الفصل الثاني

كارل يسبرز وجبرييل مارسل
Karl Yaspers et Gabriel Marcel

الطائفة الوجودية الثانية التي نضم فيها يسبرز و. ج. مارسل تعارض الجماعة الأولى معارضة واضحة. والحق أن هذين الفيلسوفين يستبعدان فكرة أنطولوجيا وجودية، وإن يكن ذلك على تفاوت بينهما في الإصرار ويبدو أيضاً أنهما مرتبطان بكيركجورد ارتباطاً أوثق. وهذا الارتباط ـ فيما يتعلق بجبرييل مارسل ـ صوري بحت؛ ذلك أنه بمجهود من التأمل الشخصي تماماً اكتشف الموضوعات الجوهرية في وجودية كيركجورد، قبل أن يعرف كتابات الفيلسوف الدنماركي. ولكن، مع هذا التحفظ، يبدو لنا أنه ربما كان جبرييل مارسل أقرب إلى كيركجورد من يسبرز نفسه، هذا إذا وضعنا على الأقل في اعتبارنا أعمق المعاني في مؤلفات كيركجورد. وهذا القول يمكن فهمه بسهولة إذا عرفنا أن فكر كيركجورد ـ شأنه في ذلك شأن فكر مارسل ـ مسيحي في عزم وتصميم، بينما لا يحتفظ يسبرز من المسيحية الكيركجوردية إلا بما يتفق مع مذهب لا يستبعد العقائد المسيحية فحسب ـ لأن إرجاع المسيحية إلى «شفرة» أو إلى «رمز» معناه استبعادها أيضاً ـ ولكنه يستبعد كذلك الاعتقاد في خلود النفس، بل يصل إلى حد استبعاد فكرة «الإله» الشخصي (Dieu personnel)(*).

وعلى الرغم من النقط المشتركة بين المذهبين، التي هي في أغلب الأحيان نقط متعلقة بالمنهج ـ نجد في صميم هذه الجماعة الثانية نوع التعارض الذي وجدناه بين مذهبي الجماعة الأولى. و «عقدة» هذا التعارض هي أيضاً مشكلة الإله. ومع ذلك يبقى أنه إذا كان هيدجر يحتج مدافعاً عن نياته التأليهية théistique، فإن كتاباته حتى الآن بعيدة عن أن تظهر

(*) المقصود الاله من حيث هو ذات حقيقية، بينه وبين الإنسان علاقة حية وتجاوب. في مقابل الإله الذي يتصوره المفكرون أنه مجرد كائن مجرد لا صلة له بالإنسان ولا بالعالم.

تلك النيات، هذا على حين أن مؤلفات جبرييل مارسل أكدت في صراحة هذه النيات. وعلى العكس من ذلك، إذا كان يسبرز يجعل للعلو ذلك المكان الذي سوف نراه ـ فإن المشكلة هي أن نعرف هل يمكن أن يستحق هذا العلوّ اسم «الإله» حتى ولو بأغمض معنى لهذه الكلمة؟

فلنكرر إذن ـ كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في المقدمة ـ أن مذهب جبرييل مارسل على الرغم من العناصر التي تقربه من مذهب يسبرز ـ ينطوي على أصالة خاصة بـه تجعله قائمـاً بذاته تماماً. بل إنه يبدو لنا أن فلسفة جبرييل مارسل التي لم تكتمل بعد ـ هذا بلا شك، أولى بأن يكون علامة على قيمتها الوجودية، من أن يكون عيباً فيها ـ نموذج لفلسفة وجودية مخلصة لكل مقتضياتها إذا أخذنا بعبارات وردت في دراسة قديمـة قام بهـا «م. دي كورت» M. De Corte، ومازالت أعمال مارسل اللاحقة تبررها إلى حد بعيد، وذلك بفضل «صرامة تحليلاتها التي لا تلين، والأمانة المدققة التي يتسم بها تأمله، والرهافة المؤثرة التي يتصف بها جدله، وعلى الأخص ذلك الجهد nisus الميتـافيزيقي الـدائب الذي لا يتـأثر بـأقوال المعـارضين، والذي يعمل فيها دون هوادة ودون تشتت، ودون إسراف في التمذهب»[1].

---

(١) م. دي كورت: «فلسفة جبرييل مارسل»، باريس تيكي، ص ٤٢.

المقالة الأولى
كارل يسبرز Karl Yaapers

(١)
الوجود LExistence

١ ـ من المهم جداً أن نميز في عناية بين الآنية Dasein والوجود (الماهوي) LExistence، ولهذا يجب أن نبدأ من العالم كما يتبدى للتجربة المشتركة l'experience commune، ونحن نريد أن نعرف هل وجود العالم يشمل كل الوجود، وهل تنتهي المعرفة حين لا تجد من بعد أشياء تستطيع أن ترتكز عليها؟ والواقع أن الناس قد اعتقدوا دائماً أن هناك «حقائق أخرى» أطلقوا عليها «بالمصطلح الأسطوري» اسمي النفس والإله، وبالمصطلح الفلسفي: الوجود والعلو. ولا شك أن هذه الحقائق لا توجد كما تصورها الناس على غرار أشياء العالم، بل يمكن أن توجد على نحو آخر خاص بها. وليس من شك أننا لا نستطيع أن نلمسها أو أن نتناولها، ولكنها إذا لم تكن موضوعات للعلم، فلا شيء يثبت أنها عدم، فقد يمكن تعقلها إن لم يكن من الممكن معرفتها بطريقة تجريبية[١].

وعلى هذا النحو نساق إلى أن نضع أمام أنفسنا السؤال الخاص بمعرفة ما هو موجود في مواجهة وجود العالم، إذا أخذناه في مجموعة. فلنقل إن هناك الوجود الذي باعتباره ظهوراً تجريبياً للآنية ـ ليس «موجوداً»، ولكنه يمكن أن يكون موجوداً، ويجب أن يوجد، والذي ـ بما هو كذلك ـ يعين أبديته في الزمان.

هذا الوجود، أكونه باعتباري وجوداً (ماهوياً) existence، وذلك على الأقل من حيث

(١) فلسفة Philosophie الجزء الثاني ص ١. (ويقع كتاب «فلسفة» في أجزاء ثلاثة، برلين، يوليوس، شبرنجر سنة ١٩٣٢، والجزء الأول تحت عنوان «الكشف الفلسفي للعالم» Philosophische Weltorienterung؛ والجزء الثاني تحت عنوان «إيضاح الوجود» Existeng erhellung. والجزء الثالث تحت عنوان «ميتافيزيقا» Métaphysik.

أنني لست موضوعاً لذاتي. وأنا بواسطته، أدرك نفسي مستقلاً، دون أن أستطيع رؤية ما أسميه «أنا» **فأنا أحيا فيها، ومنها أنتزع كل إمكانياتي**. ولكنني لا أستطيع إدراكها: فلا أكاد أزعم أني نجحت في إدراكها حتى تتلاشى، ذلك أنها ليست أبداً ذاتاً نفسية sujet psychologique. إنها واقع يتجلى من حيث هو آنية في التأرجح الدائم بين الذاتية والموضوعية. ولكنها لا تكون أبداً ـ في حد ذاتها ـ مظهراً لشيء يمكن أن يبدو على هيئة موضوع، فهي لا تظهر إلا لنفسها ولغيرها من الموجودات[١].

وإذن فإن آنيتي ليست هي الوجود (الماهوي)، وذلك أن الإنسان ـ في آنيته ـ هو «الوجود الممكن» existence possible. والآن تكون على هذا النحو أو ذاك، وهي واقعة محددة؛ أما الوجود (الماهوي) فنظراً لأنه ممكن، فإنه يتقدم نحو وجوده، أو يتراجع صوب العدم، بواسطة الاختيار والتصميم. وتتمايز «الآنيات» فيما بينها بصفات خارجية من وجه ما، أما الوجود (الماهوي) فإنه يختلف في جوهره عن أي وجود آخر، وذلك بفضل حريته. والآنية ـ باعتبارها وجوداً ـ تعيش وتموت، فهي واقعة تجريبية، أما الوجود (الماهوي) فلا يوجد إلا بوصفه حرية. والآنية زمانية تماماً، أما الوجود (الماهوي) فإنه ـ في الزمان ـ أكثر كثيراً من الزمان؛ فليس ثمة موت بالنسبة إليه، وإنما هناك توثب أو هبوط. إن آنيتي متناهية لأنها ليست حقيقة جميع الأشياء، وكذلك الوجود (الماهوي) ليس كل شيء، وهو أيضاً ليس من أجل ذاته فحسب، ذلك أنه لا يوجد إلا من حيث أنه يرتبط بوجود آخر، وبالعلو، وهما في هذه الحالة «الآخر» بالمعنى المطلق، وهو بإزائهما يشعر أنه لا يوجد بواسطة ذاته وحدها؛ ولكن لما كانت الآنية معلقة على ذاتها، وكانت لا تستطيع إلا أن تدور حول نفسها إلى غير حد، فإن تناهي الوجود إمكانية مفتوحة باستمرار. والفعل الذي يتغذى من الوجود الممكن، وجود مشكوك فيه في نظر الآنية، ذلك أنه يستطيع أن يقودها إلى الدمار والعدم؛ والشعور بالهم على ديمومتها الزمانية يدفعها إلى أن تجعل من الفعل الوجودي شرطاً لبقائها التجريبي الخاص بها؛ بيد أن الوجود الممكن لا يستطيع ـ دون سقوط ـ أن يصبح مساعداً غير مشروط لمطامع الآنية الزمانية[٢].

وتحقق الآنية Dasein هو «وجود ـ العالم» ذلك أن كل الآنية (أو كل الواقع التجريبي) هو العالم، أو بالعكس، العالم هو الآنية التي تتبدى لي على أنها الوجود المعين دائماً للموضوعات، والوجود الذي أكونه أنا نفسي بوصفي آنية تجريبية empirique[٣] **والوجود الممكن موجود في العالم، كما يوجد في المجال الذي يظهر فيه**.

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ١ ـ ٢.
(٢) فلسفة، جـ ٢، ص ٢.
(٣) فلسفة جـ ٢، ص ٣.

والعالم «بوصفه موضوعاً للعلم» شيء أجنبي عني، وأنا بالنسبة إليه - «على مسافة»: والموضوعات التجريبية، وكذلك كل المعروف، هو «الآخر» بالنسبة لي. **وكلما تصورت العالم في واقعه الحقيقي أحسست أنني غريب فيه**؛ إنه الآخر. وهو بوصفه كذلك، يكون باعثاً على اليأس. ولما كان خالياً من الإحساس، وبمعزل عن الشفقة والقسوة، وخاضعاً للضرورة، ومتأرجحاً في «المصادفة» le hasard، فإنه يجهل نفسه تمام الجهل ومن المستحيل إدراكه، فهو «اللاشخصي» l'impersonnel، وربما أمكن تفسيره في التفاصيل، ولكنه يستعصى في مجموعة على الفهم.

ومع ذلك، فإنني أستطيع بطريقة أخرى أن أعرف العالم، ذلك لأنني أنتمي إليه، «وفيه أشعر أنني في بيتي»، فلقد ولدت فيه، وعقلي ينمو في أطر قوانينه الداخلية. وأنا أجد هدوء نفسي حين أتحرك بين آفاقه المألوفة. إنه يتحدث إلي، وإني لأشارك في حياته. وقد تحمل إليّ سبله كثيراً من خيبة الأمل، غير أن ضروب فشلي والمصاعب التي أصادفها لا يتسنى لها تحطيم ثقتي به تحطيماً كاملاً.

وهذا العالم الذي هو عالم الفعل، لا عالم المعرفة الخالصة، أستطيع إدراكه من جانبين مختلفين؛ فإما أن أنزع نحو العالم، وكأنما أنزع نحو الشيء الذي يستطيع أن يشبع حاجتي إلى الوجود، باعتباري آنية، وفي هذه الحالة أترك نفسي لإرادة الحياة العمياء. ولا شك أنني لا أستطيع أن أصد نفسي عن الميل إلى الدنيا، غير أن «هذا الميل نحو الدنيا حين يكون مطلقاً، يصير محطماً لنفسي»؛ وفي مضادة هذا الميل، أسمع نداء الوجود الممكن الذي يحثني على الانفصال عن العالم؛ - أو أن أمارس في العالم نشاطاً من العلو؛ ففي كل ما أحققه فيه سواء في الفكر أو العمل، في الخلق أو الحب، أدرك مظهراً من مظاهر العلو الذي يخاطبني. وعلى هذا النحو، لا يكون العالم موضوعاً للمعرفة، بل يبدو أنه - على العكس من ذلك - قد فقد كل ثبات، فهو يتغير حسب الزمان والأشخاص، وكذلك حسب حالتي الداخلية، وهو لا يتحدث إلى الناس جميعاً، كما أنه لا يتحدث إلى كل شخص في كل وقت. ويجب أن أكون، بالنسبة إليه، في حالة استعداد، إذا أردت أن أسمع نداءه: بل ينبغي أن أتقدمه، وإلا لم أستطع العثور على طريق العلو، **لأن كل شيء هنا يوجد من أجل الحرية وبواسطتها**، وليس للإرغام أي مكان على الإطلاق[1].

وهكذا نرى كيف يتمايز الوجود الممكن عن العالم لكي ينفذ فيه إلى أبعد مدى، ورأينا كيف ينفصل عنه، لكي يكسب أكثر كثيراً مما لا يستطيع العالم إعطاءه. **والعالم يجتذب الوجود (الماهوي) باعتباره الوسيلة لتحقيق إمكانياته، ولكنه ينبذه في الوقت نفسه باعتبار أنه عقبة في سبيل سقوطه في الآنية التجريبية** Dasein empirique والعالم والوجود (الماهوي) في

---

(١) فلسفة، جـ ٢، ص ٢ - ٣.

«توتر» tension مستمر: فلا يمكن أن يتحدا، ولا أن ينفصلا. وهذا التوتر هو مبدأ التفلسف ابتداء من الوجود الممكن. والعالم من حيث هو قابل للمعرفة، والوجود (الماهوي) من حيث هو قابل للإيضاح. شيئان متمايزان، وأحدهما يتضمن الآخر بالتبادل على نحو ديالكتيكي.

والوحود (الماهوي) بما هو كذلك، لا يكون عاماً أبداً، ولكنه حين يصير موضوعياً من طريق الظهور يكون في الوقت نفسه «الفردي التاريخي». وليس من شك في أن هذا الوجود الأخير يمكن أن يندرج أيضاً في المقولات العامة، وإن لم يكن للفرد حد من حيث أنه لا يمكن استنفاده ولا التعبير عنه، بل هو لا متناه على نحو ما. بيد أن «**هذا الفرد بما هو كذلك - ليس الوجود بالضبط**، فهو ليس أولاً غير الثراء الظاهر لوجود العالم الذي لا يمكن فهمه والتعبير عنه بأي علم كائناً ما كان، وإنما يمكن أن يفهم وأن يعبر عنه بواسطة الأنا الشخصية التي تتساءل عن منبع وجودها[1].

٢ ـ الوجود ليس موضوعاً. وإذا انفصل عن الآنية وعن العالم وعما هو عام، فإنه يبدو وكأنه لم يعد شيئاً. أما التطلع إلى إدراكه عن طريق الفكر، فهذا جهد ضائع، بل إن هذه المحاولة نفسها تبدو متناقضة. **إذ يكفي التفكير في الوجود للقضاء عليه**. وهكذا يمكن أن نساق إلى الشك في كينونة الوجود، وأن نتساءل أليس ذلك وهما نحاول البحث عن معناه؟

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ٤ ـ يستبعد يسبرز استبعاداً قاطعاً كل إمكان لإقامة أنطولوجيا (راجع «فلسفة» جـ ٣ ص ١٦٠ ـ ١٦٣، وكتاب «فلسفة الوجود»، ص ١٧). والفلسفة لا يمكن أن تكون صحيحة بالنسبة إليه إلا إذا كانت «فلسفة وجودية» أو «فلسفة وجود» أي توضيحاً للوجود العيني. والوجود شيء لا يمكن إدراكه إذ تقوم بين الواقع الوجودي والفكر مسافة من المحال قطعها (راجع فلسفة جـ ٢، ص ٤٧). والوجود هو ما أكونه لا ما أعرفه (فلسفة جـ ٢ ص ٢٢). ولهذا السبب كان الشعور الذي لديّ عنه في حالة توتر مستمر بين قطبين متقابلين هما الذاتية والموضوعية (راجع فلسفة جـ ١ ص ٤٧). ومن ثم، لا يمكن أن يتم بيننا وبين الوجود ـ بحسب وجهة النظر الكيركجوردية سوى «اتصال غير مباشر»: وكل قول عن وجودي هو نداء الوجود غير الخاص الذي لا يمكن رده إلى شيء سواه.

ومن هذه الناحية، تنمو فلسفة الوجود دائماً في جو من الغموض، بين الفردية التي تتغذى منها، والكلية التي تتطلع إليها. بيد أن الغموض أو الالتباس هو حياتها، وشرطها الأول للصدق، لأن مما يعوق الفيلسوف أن يتخيل أنه حين يتجه إلى الوجود فإنه يفعل شيئاً آخر غير التفكير في وجوده وغير الاعتقاد بأنه يكفي مجرد التفكير لكي يوجد حقاً (فلسفة جـ ٢ ص ٩). بل ينبغي أن أبقى دائماً مقتنعاً بأنني لست ما أعرفه باعتباري فيلسوفاً (فلسفة جـ ٢ ص ٢٠٦)، وإنما أكون فيلسوفاً حين أفكر في التجارب الشخصية تفكيراً واضحاً.

ولهذا السبب كما يلاحظ م. ديفرن وب. ريكير (كارل يسبرز وفلسفة الوجود طبعة du Serial باريس، ١٩٤٧، ص ٣٤٠) فإن «فلسفة يسبرز لا يمكن أن تستخلص تماماً لا من ناحية التحليل المجرد والطابع الكلي، ولا من ناحية الاعتراف الواقعي أو الشخصي البحث، ولكنها تحتفظ بالإمكانيتين في حالة ناشئة، وفي توترهما غير المنقسم. وقدرة هذه الفلسفة على الإيقاظ مستمدة من الاقتناع المعقول الذي تبعثه suscite، ومن النداء الذي توجهه من وجود فريد إلى وجودات أخرى فريدة». ونستطيع أن نذكر هنا أيضاً أن جبرييل مارسل في كتابه «من الإباء إلى النداء» يصف (ص ٢٨٤) عرض يسبرز الذي يعنونه في بساطة «فلسفة»، ـ وذلك بلا شك عن غير قصد ـ بأنه «مذهب» في «الفلسفة».

والواقع أنه لا يمكن أن يتوفر للوجود ثبات الموضوع الجزئي وكثافته، كما للأشياء الجزئية التي ينظر فيها العلم. وأنا لا أستطيع أن أعرف ما أنا عليه أكثر من ذلك. لأن كل ما أجعله من أمور نفسي موضوعاً لا قيمة له بالنسبة إلى فريديتي التجريبية التي يمكن أن تكون بلا شك مظهراً لذاتي باعتبارها وجوداً، ولكنها تكون آخر الأمر أكبر من كل محاولة للتحليل النفسي، وهي تحيلني ـ بطريقة غير مباشرة ـ إلى «الآخر» الذي لا أستطيع أن أكون لنفسي عنه حدساً. **وهكذا يجب أن نتخلى عن فكرة إدراك الوجود عن طريق المعرفة الموضوعية.** وليست لدينا أية وسيلة لإثبات كينونة الوجود بالأدلة المنطقية، بل يجب بالضرورة القيام «بوثبة» عبر حدود ما يعرف موضوعياً. . وبهذه الوثبة تبدأ الفلسفة.

والواقع أننا يجب أن نفهم، **أن الوجود ليس هو الهدف، وإنما هو مبدأ الفلسفة أو أصلها.** وهذا الأصل نفسه ليس بداية يمكن أن نحاول تجاوزها نحو شيء متقدم عليها، كما أنه ليس تصميماً جزافياً يتركني في الشك واليأس، وليس معطى خالصاً يفرضه علينا إنكار القول بتسلسل لا نهاية في البحث عن العلل والأسس. فالأصل ليس شيئاً آخر سوى «وجود الحرية» التي أعلو نحوها، حين أعود من طريق تفلسفي في «اللامعرفة» إلى نفسي. وبهذا فإن الفلسفة التي تعوزها في الأصل نقطة الارتكاز الموضوعية التي يبحث عنها الذهن، تعاني القلق الذي يثيره الشك في الوجود معاناة شديدة. وهذا القلق، وهذا الشعور بالحرمان من السند، هو التعبير عن الهجر والإملاق في وجودي الشخصي. وهو من حيث هو كذلك، يكون شرطاً للدخول في الفلسفة التي تنحصر في الوثبة الأولى التي تقوم بها شخصيتي. **فالتفلسف إذن هو في جوهره افتراض وجود الوجود، وإدراك له في ذات هذا الافتراض،** الذي لا يمكن أن يكون أولاً سوى مجهود أعمى يتجه نحو الكشف عن معنى الأشياء، وعن نفسي، ويتجه نحو الحصول على نقطة ارتكاز راسخة ثابتة، ولكنه يرجع إلى إمكانيته الخاصة بهذا اليقين الذي يند عن التعبير، والذي يتضح في الفلسفة نفسها[١].

وعدم رضاء الآنية ـ في صورته السلبية ـ هو إذن الشرط الأول الذي يجعلني أصل إلى حقيقة الوجود، بأن يحررني من سيطرة الوجود ـ في ـ العالم. والواقع أن الوجود يضعني ـ وسط المواقف العينية والعرضية للحياة ـ في مواقف نهائية situations-limites (أو مواقف أساسية) وهي مواقف أساسية لا أستطيع منها فكاكاً، وهذه هي المواقف التي يمكن التعبير عنها في الصيغة التالية: إنني دائماً في مواقف بحيث لا أستطيع أن أحيا دون نضال وألم ـ فلا بد أن آخذ على عاتقي خطيئة يستحيل علي أن أتجنبها ـ كما أنه ينبغي علي أن أموت». وهذه المواقف النهائية (الموت والعذاب والنضال والخطيئة) لا نستطيع تغييرها، اللهم إلا في الطريقة التي تظهر عليها، هي كسور نصطدم به حتماً، ونسقط دونه. ومن المحال أيضاً

---

(١) فلسفة، جـ ٢، ص ٤ ـ ٦.

تفسيرها، أو استنباطها من شيء آخر. ذلك أنها شيء واحد مع الآنية نفسها[1]، ومن وجودها المستمر يتولد ما في الآنية ـ من عدم رضا بعيد الأعماق، وهو عدم رضا يستحيل إثباته بالاستعانة بالحجج العقلية، فهو يعبر ببساطة عن معنى الوجود الممكن. وهو على هذا النحو، لا يجعلني أدرك الخواء الذي يشمل كل أفعالي في العالم، إذ أنه لا يضمني إزاء هوة العدم، فهو ليس أولاً سوى نوع من السخط، سيكون كالإبرة بالنسبة لصيرورتي الشخصية. وهو يضعني في عزلة الممكن التي يتلاشى فيها الوجود للعالم كله ـ في عزلة ليست هي نفسها غير نداء يهيب بي أن أكون أصل نفسي[2].

وما إن أنبذ على هذا النحو وبواسطة حريتي سائر الأوهام التي يبعثها العالم في نفسي ـ حتى أستطيع العودة إلى العالم وإلى الآخرين، بأن أجعل عقيدتي الجديدة تسري في واقع أفعالي وإخفاقي. والواقع أن هذا نفسه هو الذي يعطينا معنى النسبية التي لا سبيل إلى التغلب عليها في المعرفة النظرية والنشاط العملي. ذلك أنني من الآن فصاعداً سوف أعارض ضروب الرضا التي يسلم بها الجميع والتي تجيء من صور الواقع الدنيوي واستعمالاته، بشعور عدم الرضا الناجم عن أن العالم ليس هو الوجود كله، وعن أن العلوم لا تستطيع أبداً أن تحمل إليّ ـ على الرغم من الأضواء التي تمنحني إياها عن تفاصيل الأشياء ـ سروراً يمكن أن يقاس بالسرور الذي تحمله إليّ إرادة للمعرفة عند اتجاهها إلى الوجود نفسه. ولا يستطيع الشعور بالوجود الممكن ـ في نظام الحياة العملية ـ أن يجد الراحة هو أيضاً، لأن فكرة أن العالم سيصبح كلًّا يمكن أن يكون لفعلي معنى بالنسبة إليه تصطدم من ناحية بواقع هو أن هذه الفكرة ليست مسلّمة، بل هي قابلة للمناقشة دائماً، وتصطدم من ناحية أخرى بشيء بَيِّن هو أن اختيار واجباتي، بل هذه الواجبات نفسها هي على الدوام بدايات تجرني في عملية لا يمكن اكتشاف نهاية لها، ومع ذلك فإني أشعر في الوقت نفسه بأنني ـ باعتباري وجوداً ممكناً ـ أكثر من الفردية التجريبية الموضوعية اللاشخصية الملابسة للحياة السياسية والعلمية والاقتصادية، كما أشعر بأن الوجود في صراع مع العالم المظلم الذي يوجد فيه، والذي يتطلع بحكم إخفاقه إلى سرمدية الوجود[3].

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ٢٠٣ ـ سنرى أن هذه المواقف الأساسية هي «مواقف نهائية» من حيث أنها تضع الوجود في اتصال مع شيء هو بالنسبة إليه مجرد حد، ومع واقع «آخر» هو واقع العلو، إذ أن يسبرز يقول إنه سواء أكانت الألوهية بعيدة أم قريبة فإنها لا توجد بالنسبة إليّ إلا بوضعها حداً، وإلا باعتبارها هذا «الواحد» المطلق (فلسفة جـ ٣، ص ١٢٢) الذي أستطيع أن أسميه أيضاً ما فوق الوجود sur-être ، أو اللاوجود Non-être (فلسفة جـ ٣، ص ٣٧). وراجع عن مسألة المواقف النهائية عند يسبرز الدراسة التي قام بها جبرييل مارسل في كتابه: «من الإباء إلى النداء» ص ٢٨٤ ـ ٣١٦.

(٢) فلسفة جـ ٢، ص ٦.

(٣) فلسفة جـ ٢، ص ٧ تناول يسبرز من جديد انتقادات كيركجورد على المتعة الجمالية في الفن وفي الحب في آن واحد (أنظر «مدخل إلى كيركجورد» ص ١٣١ ـ ١٣٩). فهو يثبت أن هذه المتعة تقتضي تعدد التجارب

فهل أريد أن أفسر عدم رضاي، وأن أعرف معرفة إيجابية عن أي شيء يكون؟ إن هذا يدعوني إلى التعرض «لإيضاح معنى الوجود». فإذا كان الوجود l'existence في الواقع تصدعاً في كينونة être العالم، فإن توضيح الوجود معناه التفطن لهذا التصدع كما نعانيه. وهذا الوعي يتضمن الجوانب الأربعة التالية: فهو من ناحية، إحساسي بأنني قد بلغت حدود كينونة العالم، وأنني قد عانيت إدرّاك هذه الحدود، وأنني قد أدركت فيها نداء حضور ما: **فالفكر ينتقل من المواقف في العالم إلى المواقف النهائية، ومن الشعور التجريبي conscience empirique إلى الشعور المطلق conscience absolue ومن الفعل النسبي المشروط إلى الفعل اللامشروط**. ومن ناحية أخرى، لما كان هذا التوغل في حدود العالم النهائية لا يجعلني أخرج من العالم، وإنما يتم «في» العالم، فإنه يقدم لنا الفكرة الفلسفية عن تحقق للوجود في العالم على هيئة «وعي تاريخي» وعلى هيئة «توتّر الآنية» بين الموضوعية والذاتية. ومن ناحية ثالثة، فإن اختراق كثافة العالم يرجع في أصله إلى شيء يكون هو نفسه «بداية مطلقة». وليس في العالم غير وقائع بحتة، أو أحداث évènements. فأنا إذن الذي قررت إحداث هذه الثغرة، وبها قررت شيئاً ما.. ذلك أن الوجود على يقين من أن تقرير وجوده الذي لا يمكن أن «يكون» إلا بواسطته إنما يرجع إليه، وبالتالي، فإنه لا مفر إما أن تقـرّر الأشياء ذاتي، وفي هذه الحالة لا يكون ثمة قرار، وإنما يحدث كل شيء في بساطة، وإمّا أن أقرر نفسي بنفسي، بأن أدرك الوجود ابتداء من أصله باعتباره «أنا شخصية» moi personnel، وهذا يقتضي افتراض وجود الحرية.. وأخيراً **فإن ما ينبغي أن نقرره لا يمكن إثباته عن طريق أية معرفة وضعية متعلقة بالعالم**. ولهذا لا يمكن أن يكون لإيضاح الوجود غاية نهائية، فإنه لا يشعرنا إلا بالإمكانيات التي تتعلق بما يجب أن «أصير» إليه، بحيث أن «الأنا» و«الأنا الشخصية» اللتين لا توجدان إلا في علاقاتهما القائمة بين الأشخاص (أو في الاتصال) لا يمكن إدراكهما هما نفسيهما إلا في المفاهيم الأساسية الناتجة عن إيضاح الوجود[1].

٣ ـ إن إيضاح الوجود يتجه نحو واقع الوجود، وهذا الواقع يتألف ـ في موقفه التاريخي ـ **من العلو على نفسه صوب ذاته نفسها**. غير أنه ينبغي على الفكر الفلسفي هنا أن يعرض تماماً عن الجمود عند الأشياء. إنه يرتكز على موضوعات، ولكنه يرتكز عليها لكي يثب حتى يصل إلى الفعل الأصلي للعلو ـ لأنه بهذا وحده يحقق «الإمكانية» الوجودية لا الواقع الوجودي. وبعبارة أخرى فإن الأمر لا يتعلق «بالتفكير» في وجودي فحسب بواسطة الفلسفة، وإنما يتعلق بأن «أحياه» أو أن أصيره بنوع من الامتلاك هو في جوهره من صنع الحرية.

تعدداً متجدداً باستمرار، وأنها تعيش في حاضر بلا واقع ولا اتساق، في حاضر هو ـ بالقياس إلى لحظة الوجود، عدم حقيقي، تغوص فيه «وحدة الأنا» دون مغيث (راجع «فلسفة» جـ ١، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٨).

(١) فلسفة جـ ٢، ص ٤ ـ ٩.

وإذن تتلاقى كل توكيداتنا عن الوجود صوب الحرية، ونحو كل ما يمكن أن يوجد بواسطتها. ومعيار الحقيقة من الآن فصاعداً لا ينحصر في مقياس موضوعي، و في الرجوع إلى ظاهرة معطاة، وإنما ينحصر في الإرادة نفسها من حيث أنها تثبت أو تنفى. **فأنا باعتباري حرية أبرهن بنفسي لا على ما أنا عليه فحسب، بل أيضاً على ما أستطيع أن أكونه، وما أريد أن أكونه، ولكنني لا أستطيع أن أريد إلا في حالة وضوح الشعور**. والفلسفة إذا فهمناها على هذا النحو ـ تكون بنفسها تعبيراً عن الحرية التي يصبح فيها كل شيء أمراً شخصياً ـ حتى ما كان من ذلك له معنى عام. أما العام البحث فهو دائماً شيء أجوف خادع، وبسبب هذا التشخص الجوهري لا يملك الوجود لغة تحت تصرفه. وإنما كل ما هو عام في الفكر يبقى صحيحاً بالنسبة إلى الوجود الممكن، من حيث إنه قد ملأه ـ إن صح هذا التعبير ـ بألوان من يقينه الخاص. والحقيقة أنه بحكم ضرورات الاتصال (أعني العلاقات التي تربط بين الأشخاص) التي يجب أن يدخل فيها العام، فإن الفكر يملك جناحين يجب أن ينبسطا وأن يضربا معاً، وإلا سقط ثقيلاً على الأرض؛ فالعام هو نفسي ذاتها[1].

وبهذا نرى أن في إيضاح الوجود مجالاً لأن ننسب إلى ما هو عام ـ من الناحية المنهجية ـ وظائف ثلاث: فهو يقودنا أولاً إلى النقطة الحدية point limite التي لا يستطيع موضوع البحث أن يتحرك بعدها، وحيث لا يوجد سوى الفراغ. وهذه درجة سلبية تكون بمثابة نداء إلى العلو ـ وثانياً فإن الموضوعية التي لا نستطيع استبعادها تماماً، حتى حين نتصور الوجود ـ تتبدى على نحو نتعرف فيه على «الوجود الممكن» دون أن نخلطها به، وفي الوقت نفسه فإن الموضوعية النفسية والمنطقية والميتافيزيقية تصبح في عموميتها كأنها قاعدة نصعد عليها بقصد الاستجلاء الفلسفي للوجود. وأخيراً فإن العام يؤدي إلى إقامة عمومية أخرى تكون خاصة بإيضاح الوجود. والواقع أن الفكر الفلسفي يدرك أن المقولات العامة ليست سوى «علامات» جعلت لتوجيهنا نحو الوجود الحقيقي، لا لكي نتثبت واقعه الموضوعي، وإنما على العكس من ذلك، لكي نجعله متصوراً باعتبار أنه لا يمكن إدراكه إلا إذا أردناه حقاً، وذلك بنفس الحركة التي ندركه بها، لأني لا أكونه مطلقاً إلا بالإمكان. وعلى هذا، فإن الحرية هي ما ألتقى به في هذه العلامات، أعني أنها الفعل الخاص بهذا الموجود الذي لا يتوقف وجوده إلا على ذاته.

---

(١) لا توجد «حقيقية» بالنسبة إلى الجميع، وليس من شك في أن الجميع يمكن أن يؤمنوا أو أن يعتقدوا بحقيقة تكون بذلك حقيقة مشتركة، ولكن، إذا لم تكن ثمة حقيقة إلا لمن يدرك «أسباب» raisons الحقيقة، فإن كل حقيقة تكون في هذه الحالة منفردة solitaire وشخصية. وهنا أيضاً فإن الاتصال communication الذي يقتضي «تعميم» ما هو حقيقي يصبح نداء إلى التكرار الشخصي للبرهان، وإلى الامتلاك الذاتي للقيمة، وعلى هذا لا يمكن أن يوجه أبداً إلى شخص آخر. وبعبارة أخرى، فإنه يقوم على إمكان وجود ذوات منعزلة متعددة. ويقول يسبرز «إن الحقيقة في جوهرها بمعزل عما هو اجتماعي» asocial (فلسفة جـ ١ ص ٢٣٠).

والفكر الذي يرتكز على العلامات يشيد «مخططاً صورياً» schème formel للوجود. وهذا المخطط هو بالضرورة غير واف، **ما دام الوجود العيني لا يمكن أن يندرج تحت أي مفهوم concept**. فهو ـ بما هو كذلك ـ شيء فريد لا نظير له؛ وما من مفهوم يمكن أن يملأه. وهكذا لا تكون للمخطط الوجودي سوى قيمة تمثيل شيء بشيء Valeur analozique[١].

٤ ـ ويصبح الوجود موضوعياً بالنسبة إلينا من طريق ظهوره. ومن الممكن أن يكون سبباً في التباسات شتى، وفي إيجاد شيء من الخلط في التعبير عما هو وجودي بمصطلحات عامة. ولذلك يستحسن أن نذكر أن **الوجود ـ بما هو كذلك ـ لا يقبل أية عمومية**. فهو الوجود غير المشروط وغير القابل للنقل. وما يكون عليه موجود لا يستطيع أن يكون عليه موجود آخر في نفس الوقت، ومن نفس الجهة. وتحققاته الموضوعية objectivations التي تصاغ في مفاهيم عامة يمكن أن تكون بالنسبة إلى الغير نداء إلى الوجود الممكن، ولكنها لا تكون مطلقاً معرفة تصورية، بل إن التحقق الموضوعي والتعميم يتضمنان دائماًبالنسبة إلى الوجود أنواعاً متعددة من اللبس، لأن الوجود لا يبقى أبداً هو هو، ولا نكاد نتكلم عنه حتى تنتهي مطابقته للعبارة عنه. ولهذا السبب، فإنني في كل مرة أريد توضيح الوجود أعبر عن نفسي بمصطلحات موضوعية، أعرض كل ما أريد الإشارة إليه من وجهة النظر الوجودية والنفسية والمنطقية والميتافيزيقية لأنواع متعددة من اللبس. وهكذا فإنه حين يقول شخص ما عن صديق له إنه يتحدث دائماً عن نفسه على حين أن الأمر يتعلق بمسألة واقعية، فإن ذلك يعني شيئين مختلفين تمام الاختلاف: فإما أن هذا الصديق يترك نفسه لتحكُّم مقتضيات فردية متمركزة حول ذاتها، وإما أنه يتكلم في إخلاص ورشاقة بما يفصح عن حقيقته الوجودية الخاصة. وهذا الازدواج في المعنى جوهري بالنسبة إلى الوجود الممكن، ولا ينطوي على شيء من المخاتلة: وهو إذا كان يفسح مجالاً للازدراء، فإننا لا نستطيع أن نوجه إليه لوماً. والوعي الناقد للوجود الممكن يقع ـ إذا صح التعبير ـ بين عالمين يظهران كأنهما عالم واحد في نظر العقل التصوري: عالم اللاواقع le monde irréel وعالم الوجود le monde de lêtre[٢].

---

(١) فلسفة جـ ٢ ص ٩ ـ ١٧. ويصر يسبرز على التمييز الذي يجب أن نعمله بين «التحقق» الزماني للوجود الممكن، وبين موضوعية (أو مفهوم الوجود) المقولات الكانتية. ويقول: إن «كانت» يرى أن الواقع الموضوعي قابل للمعرفة من حيث أنه خاضع لتنظيم قوانين العلية؛ هذا على حين أن الواقع الوجودي ـ دون أية قاعدة ـ شيء تاريخي تماماً، وهو بالتالي حر. وفضلاً عن ذلك فإن الجوهر الكانتي عبارة عن البقاء في الزمان، بينما الوجود اختفاء وظهور مستمر في الزمان. ففي مقابل الديمومة الموضوعية durée objective لجوهر كانت، يقوم «التحقق» Vérification في الزمان. وفي مقابل العلية المتبادلة بين الجواهر يقوم الاتصال المتبادل بين «الوجودية». ومن ناحية أخرى فإن الواقع الموضوعي هو ما يقوم بوجه عام إزاء الإحساس، هذا على حين أن الواقع الوجودي تصميم غير مشروط في اللحظة l'instant. والجوهر الكانتي يستبعد كل جدة nouveauté من الناحية الموضوعية؛ وعلى العكس من ذلك فإنه من الناحية الوجودية لا توجد موضوعية بذلك المعنى الثابت المحدد، بل إنما توجد وثبات وبدايات مطلقة في مظاهر الوجود manifestations de l'être.

(٢) فلسفة جـ ٢، ص ١٩ ـ ٢١.

ومن ثم فإنه لا بد من استبعاد كل صور المعرفة التي تحرص على تثبيت الكينونة الوجودية في حالة السكون immobilité والموضوعية objectivité. ونحن من تلقاء أنفسنا نسعى إلى هذه الحالة من الراحة والأمان. بيد أن هذه الحالة وهم تام. فبمجرد أن يكون الأمر متعلقاً بالوجود الحقيقي أجد نفسي بالضرورة مهتماً بالنسبة إلى كل ما له من مظاهر البقاء والثبات: إذ أني لا بد أن أعتبر أن كل ما يتبدى من الوجود يتبدى على صورة حالة شيء نسبي، وربما استطعنا ـ وهذا حق ـ أن نأمل في اكتشاف معايير ما هو وجودي وما هو غير وجودي. لكن هذا الأمل يتحطم حتماً لأن كل تمحيص وكل برهنة عقلية عن طريق المقولات أحداث في العالم لا تتعلق بالوجود على الإطلاق. وفي الوجود الممكن، لا يمكن أن يتدخل البرهان إلا من حيث هو تعبير عن شعوري الخاص.

وإذا كان لا يمكن إدراج أي قول يبين معنى الوجود تحت معرفة عامة، فإنه حتى قول الواحد منا «أنا وجود» Je suis une existence يصبح خالياً من المعنى؛ ذلك أن كينونة الوجود ليست مقولة موضوعية categorie objective وأستطيع أن أتقدم بأقوال وجودية بمقدار ما يصغي إليّ الآخر، أعني من حيث أن كلاً من الموجودين أحدهما للآخر؛ غير أن هذه العبارة: «أحدهما للآخر» ليست معرفة. فالوجود باعتباره اقتناعاً وعقيدة ووعياً مطلقاً لا يكون قابلاً للمعرفة الموضوعية على الإطلاق؛ **فبمجرد أن أكون في اتصال وجودي، يتعذر كل تقديم موضوعي**. بل إنني لا أستطيع حتى بحركة عكسية أن أؤكد: «إنني لا أرد نفسي إلى شيء موضوعي، إذن فأنا موجود» لأني بهذا أيضاً أقع في الخطأ: لأن هذه العبارة نفسها سيظل لها ازدواج أساسي في دلالتها، لأننا نستطيع أن نفسرها بأنها مجرد حيلة تخفي وراء عدم وجود أية ضرورة موضوعية شكلاً آخر من الأشكال الضرورية الموضوعية.

وهكذا فإن كل ما هو تأكيد وجودي بالنسبة إلى شعور ما بوجه عام لا يمكن أن يتجمد إلى موضوعية، وذلك على الأقل ـ إذا كانت هذه الموضوعية تدعى الصفة الكلية. ولا بد من قبول هذه الحدود، وكل محاولة لتجاوزها من أجل النفاذ إلى الوجود لا يمكن أن يكون لها تعبير أو تبرير صحيح. وفي كل الحالات لا يتعلق الأمر إلا بسؤال يوضع للآخر، وبإيضاح علينا أن نحققه عن طريق الاتصال غير المباشر[1].

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ٢١ ـ ٢٣. ينبغي تحديد «مفهوم الوجود» عند يسبرز، ويبدو أننا نستطيع التمييز بين الوجود الذي نجده في التجربة (أو وجود العالم) وبين الوجود كما نجده في العلو. وهذا الوجود الأخير هو الوجود بالمعنى المطلق للكلمة. ولكن من حيث أننا لا نستطيع أن نقول عنه شيئاً على الإطلاق اللهم إلا أنه موجود. ونحن سنعود إلى ذلك حين نتعرض للعلو. ـ أما الوجود التجريبي étre empirique فهو ليس معطى لنا أبداً في كليته التي تستوعب جملة ما هو واقعي وجملة ما هو ممكن. وهو لا يكون بالفعل إليها بصورة جزئية. والواقع أنه يبدو لنا دائماً متعيناً باعتبار أنه «هذا» الوجود المعين (فلسفة جـ ١ ص ٤ ـ ٦)، ولكنه ـ في أشد سماته صورية. «غير متعين على الإطلاق»، وهو «غير محدد» و «لامتناه» ومن أعماقه تخرج لنا كل الموجودات

(٢)
الاتصال بالغير La Communication

في بداية الأمر ـ تكون «الأنا» كأنها غارقة في حشد الموضوعات التي تجتذب انتباهها، وتستقطب نشاطها. وأنا عند ذلك أجهل معنى «كوني موجوداً». ثم إني على نحو ما أستيقظ شيئاً فشيئاً، فأدرك معنى ذاتيتي subjèctivité، وأشرع في البحث عن وسيلة للخروج إلى النور. ولهذا الفرض أعود إلى الأصول الباطنية لذاتي التي أصبح لا أدركها باعتبارها شعوراً بشيء ما، بل من حيث هي «حضور واقعي» كان ـ إن صح هذا التعبير ـ يلمؤني قبل كل تفكير. بيد أن هذه الأصول تفلت من شعوري، وهذا الإفلات يفرض علي الإحساس بأنني لست واضحاً بالنسبة لنفسي، وبأن مهمتي الأساسية هي أن أدرك نفسي، لا بواسطة الرجوع إلى ما يبدو لي أنه ملغى، بل من طريق تجاوز depassement لنفسي[1].

وهنا ألاحظ أولاً أن **الأنا تقف دائماً عند الحد النهائي لما يمكن أن يعرف**. فلقد بدأت بأن أريد إدراك نفسي باعتبارها «أنا بوجه عام»، مقتنعاً بأن الأنا هي الوجود الذي يدرك نفسه، والذي هو معطى لذاته. لكن يجب أن أضع في حسابي أن «الأنا» معطى يختلف كل الاختلاف عن أشياء العالم التي هي «الآخر» autre و «الأجنبي» étranger بينما الأنا حين تدرك نفسها تلغى كونها «معطاة»، وهذا ما يولد حالة من التوتر المستمر بين الموضوعية والذاتية. ومن ناحية أخرى فإن الأنا تدرك نفسها باعتبارها «أنا أفكر» je pense، وكذلك بوصفها علاقة مع الآخر الذي هو العالم الذي توجد فيه! وبهذا فإن تجربة «أنا أفكر» تكون في الوقت نفسه بالنسبة إليّ اليقين بأنني «آنية ـ في ـ العالم» Dasein-dans el monde وهذه التجربة تتم في الفعل، وتعبر عن نفسها في الاقتناع بأنني ما زلت أنا نفسي في هوية هي الصورة الخالصة لـ «أنا أكون ذاتي» Je suis moi، أعني صورة لا تتخلف نظامها sujet ponctuel ليس لها محتوى متميز عنها.

المتعينة في التجربة (فلسفة الوجود ـ برلين وليبتسج، ١٩٣٨ ـ ص ١٣ ـ ١٥). ومع ذلك فالمسألة لا تتعلق هنا بأي مفهوم ذهني concept، ذلك أنه ليس للوجود وحدة حقيقية أو حتى «منطقية». وصور الوجود متنوعة بحيث لا يمكن رد إحداها إلى الأخرى (فلسفة جـ ١ ـ ص ٦). وتقول بحسب المصطلح الفني إن الوجود عند يسبرز، مزدوج الدلالة equivoque. وليس هناك «وجود مشترك» بالمعنى الاسكلائي للكلمة (ويفهم يسبرز هذا الوجود المشترك فهماً غير منطقي وذلك باعتباره إياه جنساً يضم ثلاثة أنواع: «الوجود ـ الموضوع être-objet والوجود لذاته» êtr pour soi والوجود في ذاته être en-soi) بل لا يمكن تصور الوجود باعتبار أنه المنبع الذي منه تبرز الموجودات عن طريق تجليها explicitation أو الخروج إلى حيز الفعل. وينبغي أن نقول في بساطة «إن كل موجود هو وجود ـ في الوجود». ولا يستطيع أي منها أن يدعى أسبقية أياً كانت (فلسفة جـ ١ ص ٦).

(١) فلسفة جـ ٢، ص ٢٤ ـ ٢٦.

والحقيقة أن هذه الأنا هي أنا «آنية» تملؤها بحب نواحي حياة تتفتح في المكان والزمان، وحياة أستطيع أن أتناولها كموضوع جزءاً جزءاً، بأن أكونها في كل عنصر من عناصرها على التوالي، مع شعوري - خلال ذلك - بأن ذاتي الكلية تربو باستمرار على هذه العناصر جميعاً.

ومن بين جوانب ذاتي - هناك أولاً «الجسم» الذي هو حاضر في المكان والذي أنا وهو شيء واحد، وإن كنت أتمايز عنه، دون أن أتنصّل منه. وهذه الوحدة ليست في الواقع هوية identité: **فأنا لست جسمي**. إنني حياة، ولكنني لست حياة فحسب، وإلا لما كنت سوى ظاهرة من ظاهرات الطبيعة شبيهة بأن نتصور الحيوان وقد جرد من العقل. **إن جسمي ملكي**: فأنا أستطيع أن أميته، وبهذا أثبت أن ذاتي غير مستغرقة فيه، كما أنه من الحق أنني أستطيع أن أتساءل عما إذا كنت لا أصبح بعد الموت الجسدي، مجرد عدم.

وثمة جانب آخر من جوانب الانا هو اندماجها في الحياة الاجتماعية. ومن هذا الجانب يوضع السؤال عما أساويه. **إن وظيفتي وحقوقي و واجباتي تلتصق بوجودي، وتكون مني صورة أستطيع أن أتبين فيها ما أنا عليه بالنسبة إلى الآخرين. فأنا بما أنا كذلك - آنية لعالمي؛ فأنا أصير** آنية كالآخرين جميعاً. ورغم انغماسي في الحياة الاجتماعية، فإنني أستطيع أن أقف ضدها، أو على أية حال أستطيع أن أسترد منها ذاتي الشخصية، ولا أستطيع أن أكف أبداً عن أن أكون «أنا - اجتماعية» لأنني مهما فعلت، فلا مناص من أنني أعيش دائماً إلى جانب الآخرين ومع الآخرين. ومع ذلك فهناك بين هؤلاء الآخرين أشخاص أعقد معهم صلات خاصة تماماً، وهذه الصلات تؤلف ما نسميه «الاتصال بالغير» la communication، وهي تكون معي ومن أجلي عالماً آخر.

وثمة جانب ثالث، تساوي فيه الأنا ما تفعله، **والفعل مرآة جديدة لما أكون عليه**. ولكنني لست ما أفعله، بل ربما استطعت - باعتباري أنا - أن أعارض أفعالي الخارجية! فهذه الأفعال إذا وقعت انفصلت عني. بل أنا قد أستطيع أن أفعل حيث لا أكون موجوداً. فذاتي ليست مستنفدة أبداً فيما أفعله.

وأخيراً، فأنا أعرف من وجه آخر ما أنا عليه بواسطة ماضي. وهذا الماضي يتحول - على نحو ما - إلى موضوع، ويتراكم خلفي، ولكنني أعثر على نفسي فيه: فأنا ما كنت عليه. ومع ذلك، فإن الماضي لا يكون أبداً بالنسبة إليّ موضوعاً ساكناً ثابتاً: أليس الماضي على الأقل - بما هو كذلك - عبارة عن مجموع ذاتي؟ ولكنني أضيع إذا كنت تماما تلك الصورة التي يقدمها إليّ ماضيّ. لأنني أقذف في الماضي بحاضري ومستقبلي.

وهكذا، وأياً كان الأمر، أشعر بأنه ماض مخطط لذاتي - أحاول بواسطته أن أجعل ما أنا عليه معرفة موضوعية - يحقق الهوية الكاملة مع ذاتي. فأنا باستمرار «عبر» هذا كله[1].

---

(١) فلسفة، جـ ٢، ص ٢٧ - ٣٣.

ومن ناحية أخرى، فإن تجربة من تجاربي الأولى هي أن إمكانياتي محدودة في الواقع، وأنني بالنسبة إلى نفسي معطى باعتباري «وجوداً على هذا النحو المعين». وأنا بفعلي في السرور أو الألم أكون مسوقاً إلى أن أقول لنفسي: «على هذا النحو أكون» أي «أن هذه هي شخصيتي». بيد أن هذا نفسه معطى لا من نوع معطى الأشياء الخارجية. وما أنا عليه أكون عليه **بحسب كيفية وجود لا يمكن أن يكون موجوداً إلا بواسطة حريته، بحيث أشعر أنني مسؤول عن وجودي الذي أنا عليه**. وأياً كانت الظروف الموضوعية التي تحيط بحياتي، فإن علي أن أتناول نفسي من جديد، وأن أنتصر عليها ـ إذا اقتضت الحاجة ـ ابتداء من الوجود ـ في ـ ذاته أو من المعطى الذي أكونه[1].

وتبدو الأنا بحسب الجوانب المختلفة التي درسناها آنفاً ـ على أنها واقع آنيتي، أعني الفرد المعين الذي يوجد هنا والآن، لا على أنها «كل» totalité. وعلى العكس من ذلك فإني أدرك نفسي باعتبار أنني دائماً غير مكتمل: فأنا ما زلت شيئاً آخر غير ما لم أكنه. والأنا المعروفة هي معرفة غير مباشرة «عن» نفسي، وليست معرفة مباشرة «بـ» نفسي. **فالأنا أكثر دائماً من كل ما يمكن أن يعرف**. ومن الحق أنني أستطيع أن أستبق نفسي على نحو ما في الديمومة الزمانية لكي أحاول أن أقيم من كليتي الخاصة صورة بحيث أعرف منها بواسطة ما أكونه «من» أكون. ولكنني أقع ها هنا في الخطأ أيضاً. وذلك أنني لا أستطيع أن أستدير صوب وجودي إلا بواسطة علو ميتافيزيقي ـ أعني صوب نفسي بوصفي حرية. ولهذا ينبغي التخلي نهائياً عن كل أمل في الوصول إلى معرفة موضوعية بنفسي، ولكن ينبغي استخدام كل مكاسب المعرفة الموضوعية باعتبارها وسائل لولوج المجال الجديد لإمكانية «أنا الشخصية»[2].

٢ ـ إنني كائن قادر على الارتداد على ذاته بواسطة التفكر، كائن وجوده موضع تساؤله، وهو في علاقته بنفسه يتمايز عما يكون عليه. وأنا أدرك في التجربة على صورة موضوعية ـ ما أنا عليه، ولكنني أشعر وأرى في الوقت نفسه أنني معتمد على ذاتي بوجه خاص **فأنا الموجود الذي يقلق على ذاته، والذي هو في علاقته بذاته يقرر ما يكون عليه**. وحين أقول: «أنا نفسي» فإنني أضاعف نفسي، وأكون في الوقت نفسه واحداً واثنين؛ فأنا أرجع إلى ذاتي، لا بملاحظتي نفسي فحسب، بل أيضاً بالفعل في نفسي. ومن هنا يعرض السؤال عما إذا كنت أستطيع أن أعرف بواسطة التفكر ما إذا كنت أكثر من مجرد ما يظهر فحسب، وأني شيء يصنع ذاته أيضاً. وعلى هذا السؤال ينبغي أن نجيب بـ «لا» و «نعم» في آن واحد، فأنا لا أستطيع أن أكون نفسي، إذا لم أرد ذلك، ولكنني لست نفسي فعلاً لأنني أريد أن أكون نفسي؛ وأيضاً فأنا «أصير» من حيث أنني أصنع نفسي، ولكنني لست مصنوعاً بواسطة نفسي. وهذا معناه أنه **لا توجد أية إمكانية لأن أستطيع أن أكون مع ذاتي في هوية كاملة**، نظراً لأني يجب أن أكون

---

(١) فلسفة جـ٢، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) فلسفة جـ ٢، ص ٣٣ ـ ٣٥.

نشطاً بالنسبة إلى ذاتي، فإنني لا أكون قط سوى «إمكانية» لـ «أنـا ـ شخصية». **واكتمالـي لا يكتمل أبداً.**

وليس من شك في أنني أستطيع ألا أبالي بهذا الجدل، وأن أعتبره خلواً من كل معنى. ولكن هذا مجرد إيهام faux-fuyant إذ أنني لا أستطيع أن أتصرف أبداً كأن الحياة خالية من المعنى. فالتصرف على هذا النحو معناه إضفاء معنى (سلبي) على الوجود. والانتحار نفسه الذي يؤدي إليه اليأس هو طريقة لإعطاء معنى للحياة، وذلك برفض الاستمرار في وجود لا معنى له[١] (فيما يبدو).

وأنا ألاحظ ـ من جهة أخرى ـ أنني لا أكون ذاتي إلا إذا امتلكت نفسي، وذلك لا يتم إلا عن طريق «التفكر». وهذا يضع السؤال الخاص بمعرفة من «أكون» على نحو جديد، ذلك أن التفكير الوجودي يقودني إلى أن أبحث عن نفسي في الحكم نفسه الذي أصدره على ذاتي. والواقع أن هذا التفكر يجعلني ألمس منبع وجودي، وبواسطته أتحقق من أفعالي، وبواعثي ومشاعري، وذلك بأن أحاول الكشف عما إذا كنت فيها حقاً. بيد أن هذا المقياس لذاتي، لا يكون أبداً هو أيضاً معرفة موضوعية، لأنه ـ بما هو كذلك ـ داخل في التفكير الذي يقوم بالتمحيص، ومن هذا الوجه يكون هو نفسه موضع السؤال. وما كان التفكر وسيلة كافية أبداً: ودوره اليقيني جداً هو أن ينتزعني من الأوهام، ويربطني بتقدم غير محدد بأن يمنعني من أن أثبت على أية حال تبدو مكتسبة ونهائية (كما يكون مثلاً يقيني من استقامتي). ومجالها الخاص هو مجال الإمكانية: **فهي تنخر** (أو تقرض) **بلا انقطاع أملاً لا يزال يولد من جديد وهو أن ألتقي بنفسي، وأن أستجمع نفسي في وحدة نهائية كاملة.** وهي تفرض علي الإحساس **بأنني لا أستطيع أن أكون متيقناً من وجودي إلا في لحظة الفعل** الذي لا ينطوي على سؤال أو معرفة، وإنما يدرك اتصال الحياة في واقعها غير المنقسم[٢].

فإذا أعوز الإنسان هذا اليقين استحوذ عليه «اليأس» الذي هو موقف مَنْ يبقى خارج ذاته ما دام منتظراً. عندئذ لا يصبح التأمل مؤشر الصيرورة الشخصية، ولكنه يكون النار التي تلتهم نفسها. **ونستطيع أن نحاول الإفلات من اليأس، ولكن ذلك لا يكون أبداً عن إيمان سليم.** فالسكينة الكاملة أمر مستحيل، وأنا أرى ـ مهما فعلت ـ العدم الذي يكتنف اختياري.

والواقع أن الوجود لا يمكن أن يلتقي بنفسه إلا في الخطر الدائم الناشىء من لا تناهي تأمله، وفي وضع كل شيء موضع التساؤل، وهذان هما الشرطان الجوهريان اللذان بهما تتخذ الأنا الشخصية على عاتقها ـ في المخاطرة المطلقة ـ البداية غير المحدودة التي تبين لنا حقيقتها. وهكذا أدرك نفسي «مباشرة» دون نقاب ـ مجتازاً الموضوعية كلها والذاتية كلها. وأعود إلى نفسي دون أن أعرف كيف عدت دون إرغام أو عنف كأن الأمر «منحة» منحت لي. وكل شيء يصير عندئذ واضحاً جلياً، وكل شيء يصبح من الآن فصاعداً بسيطاً حاسماً. وأنا

---

(١) فلسفة جـ ٢ ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٢) فلسفة جـ ٢، ص ٣٩ ـ ٤١.

أسائل نفسي: كيف استطعت أن أشك طيلة هذا الوقت؟ وهنا يلتقي التأمل بالوجود ويتلاشى فيه في وقت واحد.

ولكن، ماذا يحدث في حالة الفشل؟ ماذا يحدث حينما أريد أن أكون نفسي بكل ما أملك من إرادة طيبة، ولكن دون أن أبلغ من ذلك شيئاً؟ إن «الأنا الشخصية» حرة. وما أنا عليه، أريد أن أكونه، ووجودي وأنا ليسا سوى شيء واحد. **فهل أنامسؤول عن فشلي إذن؟** أجل، **أنا مسؤول عن نفسي لأنني أريد ذاتي، ولأنني أملك** اليقين بأنني أَصْلُ ذاتي التي أنا عليها. هذه هي مفارقة الأنا الشخصية: والازدواج الذي يطرأ على هوية الأنا لم يعد هنا غير مجرد وحدة بسيطة خالصة، وليست المسؤولية سوى جانب من جوانب هذه الوحدة نفسها[1].

وهذه المفارقة لا مفر منها، إن صح هذا التعبير؛ ذلك أنني لا أكون شيئاً، حين أكون موجوداً مجرد وجود، فأنا لا أستطيع أن أتجنب الارتباط بنفسي. والواقع، أنه ينبغي أن أنقذ أناي ـ الشخصية، وأن أمنح نفسي للعالم وللعلو في وقت واحد. فأنا باعتباري ذاتي أكون مستقلاً، ولكنني لا أكفي نفسي، ولا ألتقي بآنيتي إلا بمشاركتي للعالم الذي أتحرك فيه. ولكن، كما أنني لا أكون موجوداً ـ بوصفي فرداً ـ بغير العالم الذي أعيش في صميمه، فكذلك لا أكون موجوداً بوصفي «أنا ـ شخصية» ـ بغير العلو. **فأنا معطى لنفسي على أنني *المادة التجريبية للآنية التي علي أن أصيرها، والتي يجب علي ـ بطريقة ما ـ أن أبنيها*.** وعلى هذا النحو فإني أكون موجوداً أمام العلو الذي لا أجده بوصفه موضوعاً بين أشياء العالم، وإنما هو الذي يتحدث إلي بوصفه الإمكانية التي يمكن أن تبرز من الواقع كله، ومن شخصيتي الخاصة قبل كل شيء **وعمق ذاتي يقاس بالعلو الذي أقف أمامه**.

ومن الآن فصاعداً تأخذ مشكلة الخلود معنى جديداً بالنسبة إليّ. ولا يستطيع أحد أن يدعى جاداً أن الجسم والشعور والذاكرة يمكن أن تدوم دون حد يمكن الإشارة إليه. غير أن الأنا الشخصية يمكن أن تدعي أنها خالدة، وأنها تملك الشعور بالوجود بمعنى **أن الوجود والخلود شيء واحد بعينه**. وهذا الشعور وهذا اليقين لا تملكهما الأنا عن طريق العلم، فكل ما تعرفه هو أنها ترتكز على علوٍّ ما: وهي ليست واثقة من نفسها باعتبارها أنا شخصية (وهذا دون «دليل») إلا في علاقتها وبواسطة علاقتها بالعلو الذي بدونه لا تستطيع إلا أن تنزلق إلى هوة العدم[2].

فإذا حاولنا الآن أن نلقي مزيداً من الضوء على طبيعة الشخصية، فسنرى أنها لا تستطيع أن توجد إلا بوصفها اتصالاً بالغير وباعتبارها تاريخية وحرية. فلنبدأ بدراسة الاتصال بالغير.

٣ ـ ما معنى الاتصال بالغير؟ ما من عرض نظري يمكن أن يجعلنا نفهم معنى الاتصال

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ٤٢ ـ ٤٥.

(٢) فلسفة جـ ٢، ص ٤٨ ـ ٤٩.

بالغير إن لم نعان تجربة الوجود مع الآخرين. وحين نواجه الاتصال بالغير من الناحية الوجودية، فإنه يتبدى لنا بوصفه «**الشرط الأصلي للأنا الشخصية**» التي لا تكون أبداً بنفسها وحدها ما هي عليه حقاً.

والاتصال بالغير يكون أولاً بين آنية وأخرى. وهو في أحط مستوياته وفي صورته الساذجة التلقائية يكون أشبه بوعي جماعي conscience collective يكون فيه كل ما يحدث في الجماعة أو في المجتمع (من آراء وأهداف وأفراح وآلام) مشتركاً بين الجميع. والحق أنه على هذه الصورة لا يكون اتصالاً حقيقياً، لأن الأنا في هذه الحالة تغرق في نوع من اللاشعور: فهي لا تبرز خارج الكتلة الجماعية، وهي لا تصل إلى الشعور بذاتها إلا حين تبدأ في التعارض مع الآخرين ومع العالم. وهي حين تتمايز عنهما تدرك استقلالها الأصيل. ومن الممكن أن يؤدي هذا يقيناً إلى أن ينحل الوجود الاجتماعي être social إلى غبار يتألف من «أنوات - ذرات» moi-atomes، غير أن المحافظة على تماسك الجسم الاجتماعي تتم بواسطة الرابطة التي يخلقها الفهم المشترك للأشياء الموضوعية، وكذلك بواسطة استحالة معاملة الغير على أنه شيء دون التعرض لمثل هذه المعاملة نفسها.

وفي هذه النقطة يكون الاتصال قائماً على أساس من الاشتراك في صفة العقل. وليس من شك أنني لا أكون «أنا» بواسطة العقل raison، بيد أنني بغير العقل لا أستطيع أن أصبح هذه الأنا. وهذه الفكرة، أعني الاشتراك في صفة العقل، تنزع هي نفسها إلى استخلاص فكرة عن «كل روحي» totalité spirituelle، وعن حياة اجتماعية مشتركة تختلف اختلافاً جوهرياً عن التجمع الذي يكون فيه الأنا هو محور ما حوله groupement egocentrique والذي يقوم على أساس من الاحتياجات التي تهم الأفراد. ومن هذا، تستمد العلاقات الاجتماعية كل أهميتها؛ ولكنها إذا اتجهت نحو «الاتصال الوجودي» بالغير communication existentielle فإنها لا تؤلفه بنفسها، لأنها داخلة في مجال ما هو موضوعي ومحسوس، في الوقت الذي فيه لا تكون للوجود صفة أنه موضوع ولا صفة أنه مرئي[١] (objectivité et visibilité).

والحق أن **الاتصال الوجودي بالغير مُطَعَّم بعدم الرضا الذي تنطوي عليه العلاقات الاجتماعية الموضوعية**. فأنا أعاني أولاً شيئاً من الضيق حين أشعر أنني «أنا» عامة، «أنا» ما، «أنا» قابلة للاستبدال! فأنا أريد أن أكون نفسي، لا «أي شخص كان». والمجتمع - بوصفه تنظيماً - يبدو لي كأنه كتلة غير مختصة بأحد anonyme أو كأنها تسوية للشخصية بغيرها وإخفاء لها[٢]. وحينئذ أشعر بالحاجة إلى الاعتماد على نفسي وحدها. ولكنني سرعان ما

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ٥٠ - ٥٥.

(٢) فلسفة جـ ٢، ٣٨٦ - ٣٨٧.

أدرك إدراكاً بينا أنني لا أستطيع أن أكفي نفسي بنفسي! فأنا وحدي أصبح مجدباً خاوياً كأرض تخلو من الماء. **فما أنا عليه لا أستطيع أن أصيره إلا مع الغير**. ولكن الآخرين لا يكتفون هم أيضاً بذواتهم، لأنني إذا كنت لا شيء بدونهم، فإنهم أيضاً لا شيء بدوني. وعلى هذا فلكي يعرف الآخرون الاستقلال الذي يصنع الذوات والأنا، فإنه ينبغي أن أكون أنا نفسي مستقلاً وليس الاتصال ممكناً إلا بهذه المعرفة المتبادلة وهذا الاعتماد المتبادل بين «الأنـا» و «الأنا» الأخرى: فنحن لا نستطيع أن نحقق إلا معاً ما يريد أن يحققه كل منا لذاته.

ولهذا لا بد أن نكون على استعداد للاتصال الوجودي، أي ينبغي أن ننمي في أنفسنا المشاعر التي تفضي بنا ـ لا إلى عقد روابط عابرة ـ ولكن إلى الاتصال بالغير اتصالاً حقيقياً من صميم وجودنا الشخصي. وبهذا يصبح الآخر بالنسبة إليّ «هذا» الآخر حقاً، وأدركـه في التفرد الشخصي لوجوده: **وعند ذلك يقوم بين ذاته وذاتي نوع من الإبـداع المتبادل**، لأننـا نتصل بواسطة هذا الشيء العميق فينا وهو الحرية[١].

ومع ذلك، فإن للاتصال الوجودي «حدوداً»، فهـو أولاً ينافي كـل إرغام contrainte، ويجب أن نفهم من الإرغام (أو الإكراه) هنا كل ما يكون حادثاً موضوعياً، أو حالة مادية، أو مطلباً للكمال المطلق للغير، أو التظاهر «بتقديم الخـدمات» (ذلـك أن الاتصال الحقيقي لا يستطيع أن يبرر نفسه أو يتخذ طابع المشروعية بأية صورة من الصور). **الاتصال حـر، وبلا مقابل، وهو بمعزل عن العقل، وهو كلي**: ومن حيث هو كذلك فإنه «بداية مطلقة» أكون بها أنا نفسي على نحو ما، في علو تام، خالق صديقي.. وبذلك يصبح الاتصال محدوداً جداً من حيث الاتساع. فمن المحال الاتصال بكثير من الناس، وأشد من ذلك استحالة الاتصال بكل الناس، وإلا غرقت العلاقات المتبادلة في أشد أنواع السطحية ابتذالاً، وهذه السطحية تنافي فكرة الاتصال نفسها[٢].

٤ ـ فلنحاول الآن إذن أن نحلل الاتصال الـوجودي في ذاتـه. وإن الفلسفة لتـريد أن توضح الحرية، التي تنقذ الموجود الإنساني بواسطة الاتصال من خطر مزدوج يتمثل في نزعة «الأنـا وحديـة» (solipsisme) وفي نزعـة الشمول، وهمـا نزعتـان تهددان الآنيـة باستمـرار، والفلسفة إذ تريد ذلك تقف ضد الميل إلى الاكتفاء الذاتي autosuffisance وضـد الأنانيـة، والتحيز من جانب الفرد، وضد الشلل الآتي من التقاليد المتحجرة. والفلسفة إذا فهمناها على هذا النحو تكون نداء موجهاً من «أنا» إلى «أنا» أخـرى لتحقيق هذه «الافتتـاحية» ouverture التي هي شرط وجودي نفسه.

وهكـذا يتطلب الاتصـال الوجـودي أولاً وفي وقت واحد «العـزلة» solitude والاتحـاد

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ٥٥ ـ ٥٨.

(٢) فلسفة جـ ٢، ص ٦٠ ـ ٦٢.

l'union إنه يفترض وجود «الأنا الشخصية» le moi-personnel والوجود ـ مع ـ الآخرين l'être avec autrui . والعزلة ليست هي الانعزال l'isolement ، كما أن الاتحاد ليس معناه التنازل عن «أنا» ي الشخصية. **فأنا لا أستطيع أن أكون شخصاً دون الاتصال بالغير، ولكنني لا أستطيع أن أحقق الاتصال إلا إذا وصلت إلى عزلة الشخصية**. وإذا رفضت العزلة فإنني أخلق الانعزال الذي يقطع كل صلة بيني وبين الغير. فأنا لم أعد «أنا»، وإنما «كل الناس tout le monde»، لأن الانعزال الفردي هو عين حالة القطيع «condition grégaire»، وعلى ذلك فإن الاتصال الوجودي لا يمكن توضيحه إلا في العلو: فهو في جوهره «اتصال بين عزلة «وأخرى» communication de solitudes أو هو ـ كما رأى كيركجورد بحق ـ مجتمع المنفردين[1] societé d'Uniques .

وقد يعترض معترض بأنه لن يكون ثمة مجتمع، ولا حقيقة، ولا دين، ولا فلسفة، إذا كان المعيار الوجودي الأسمى هو معيار القيمة المطلقة النهائية الذي تضعه «الأنا ـ الشخصية». بيد أن يسبرز يرد على هذا الاعتراض بقوله: إنه لو كان صحيحاً أنه يجب على المجتمع لكي يؤسس النظام الخارجي ordre exterieur ويحافظ عليه، أن تكون له غايات يفهمها الجميع ويعتنقونها. فليس أقل من ذلك يقيناً أن المجتمع ـ إذا فهمناه على هذا النحو ـ ليس هو المجتمع الذي أكتسب أنا فيه وعياً «بأنا» ي الشخصية: فهو ليس شيئاً آخر سوى «نظام العالم الإنساني» الذي جعل هو نفسه لتحبيذ النزوع إلى اتصال أعمق وأكثر ثراء.

ـ إن الاتصال بالآخرين معناه إذن أن «أصير ظاهراً أمام الغير»، ذلك أن أحدنا ليس مفتوحاً أمام الآخر، كما أنا أحدنا ليس حقيقياً بالنسبة إليه ما دمنا أشياء العالم .فلا بد أن تكون عند الإنسان إرادة تحقيق ما هو صميم في وجوده الشخصي، أي أن يفقد نفسه أخيراً باعتباره آنية تجريبية، لكي يسيطر على نفسه بوصفه وجوداً ممكناً. وبهذا نفسه **يكون الفعل الذي أفتح به نفسي للغير هو ـ في الوقت نفسه ـ الفعل الذي أحقق به نفسي بوصفي شخصاً**. فتحقق الذات والواقع الوجودي يعين أحدهما الآخر.

على أن الاتصال لا يتم دون صراع، لأنه لا بد له من الانتصار على ما عند الأنا من إحجام وحرص مصدرهما الأنانية، ولا بد له من التغلب على الحب الأعمى الذي لا يخضع إلا لحوافز الغريزة. ولا بد له من أن يحقق ضرباً من التضامن لا يرجع إلى مجرد روابط المصلحة البحتة، لأن هذا الصراع لا يؤدي إلى الفصل بين الوجودات، وإنما يعمل على التوحيد بينها بواسطة ما لكل منها من عنصر شخصي فريد. وهذا التضامن ليس له في الحقيقة أية قواعد سوى أنه يجب أن يمنح كل واحد الآخر ثقته المطلقة. والمسألة ليست مسألة إقامة أحزاب أو جماعات، بل هي أن يؤكد كل واحد في مواجهة الآخر حقيقة الوجود.

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ٦٠ ـ ٦٢.

ولهذا ينبغي أن يكون الاتصال بالغير «تماساً مباشراً» contact immédiat بين وجودين. وهذا التماس المباشر هو في وقت واحد مبدأ الاتصال الحقيقي ونتيجته. ومن المفهوم أن هذا الطابع المباشر ينبغي ألا يعارض وساطة «مادة» matière تكون بمثابة الأداة أو المناسبة للتحقق الوجودي. ولكن إذا أعطت هذه المادة ـ على نحو ما ـ جسداً للوجود الممكن فذلك لتيسير عملية الوصول، أعني فتح الطريق إلى الروح، وإلى الأنا ـ الشخصية، وهذا معناه أن **«الاتصال بالغير لا يتوقف أبداً عن أن يكون «مناضلاً» militante** فهو لا يتحقق أبداً تحققاً سكونياً، كما أنه لا يكتسب مرة واحدة وإلى الأبد: وإذا أعوزه هذا التوتر لم يعد له وجود، وصار أشبه بشيء ميت في جسد حي.

ومجمل القول **«إن الاتصال الوجودي بالغير مرتبط بالحب»**. وليس معنى ذلك أن الحب هو الاتصال، ولكنه أعمق مصادر الاتصال. والواقع أن الحب هو الذي يُوَحِّد، وهو الذي يجعل من «الأنا» و«الأنت» المنفصلين في الوجود التجريبي شيئاً واحداً في العلو، وأعجوبة الحب هي أن تحقيقه لهذه الوحدة يقود كُلاً من الصديقين إلى تحقيق ذاته فيما لها من طابع شخصي صميم فريد لا نظير له. وهكذا يمكن أن يوضع الحب ـ بغير الاتصال ـ دائماً موضع التساؤل. بل نستطيع أن نقول إنه لا وجود لحب حقيقي بغير اتصال ـ وأن الحب والاتصال يتقدمان معاً أو يتقهقران معاً[1].

٥ ـ ولما كانت الآنية لا تستطيع أن تبلغ الاتصال الوجودي إلا من طريق تجسدها والتزامها في «علاقات اجتماعية موضوعية»، فإن الاتصال تتهدده ـ دون انقطاع ـ انحرافات خطيرة أو انزلاقات خادعة. وهكذا يمكن أن توجد المساواة التامة التي يقوم عليها الاتصال الحقيقي، منطوية في تصور العلاقات المتدرجة، لأنه لا ينبغي على من يوكل إليه الأمر أن يفرض أمراً بوصفه مظهراً من مظاهر القوة، كما لا ينبغي على من نتوقع منه الطاعة أن يطيع متنازلاً عن شخصيته. ففي الزواج مثلاً يكون دور الرجل هو التوجيه والأمر، ودور المرأة هو الطاعة. ولكنه من الواضح أن الطاعة من جانب المرأة ليست تبعية العبد لسيده، بحيث لا تكون سوى أداة سلبية تحركها إرادة السيد، وبحيث ينبغي عليها أن تتخلى عن كل مبادأة بالتصرف وعن كل تلقائية. فالطاعة التي تُطْلب منها لا يمكن أن تكون غير ثمرة الحب الذي

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ٦٤ ـ ٧٣. يشير يسبرز (فلسفة جـ ٢ ص ٩١) إلى ثلاث حالات نموذجية يستحيل فيها الاتصال بالغير وهي:

١ ـ حالة الشخص المستقر «في موضوعية متحجرة» أي في «عالم مادي تماماً»؛

٢ ـ حالة الشخص الذي يتعلق «بأخلاق عقلية» تشكلت مرة وإلى الأبد، والذي يتخلى عن كل وجود شخصي.

٣ ـ حالة الشخص المغرور في عناد، والذي لا يريد إلا أن يكون ذاته، ولا يريد إلا شيئاً واحداً، هو أن يمتلك العالم.

تتلقاه وتمنحه. فهي تقتضي إذن أن يمارس الزوج سلطته واضعاً نصب عينيه كافة الاعتبارات التي تتطلبها كرامة الزوجة التي هي مساوية لكرامته. أعني بروح الصداقة التي من شأنها أن تُوَلِّد المساواة، وتربط بين القلوب في ألفة لا تحفظ فيها ولا حد لها.

وهذه الملاحظات نفسها هي الملاحظات التي ينبغي أن نوردها فيما يتعلق بأمر العلاقات الاجتماعية التي يجب أن نعقدها مع المحيط الذي نعيش فيه، فمع احترام أشكال المواصفات الضرورية حتى في الاتصال الوجودي - ينبغي أن يزيد الاتحاد بالآخر عمقاً باستمرار، بواسطة شعورنا بأننا نسعى معاً إلى غايات واحدة، وبأننا لا نستطيع أن نحقق رسالتنا إلا بتبادل الخدمات. ويجب علينا أن نجتهد باستمرار في «جعل علاقاتنا إنسانية» تلك العلاقات لا يمكنها أن تصل إلى مرتبة الاتصال الوجودي (لأن الاتصال الوجودي لا يتحقق حقاً إلا حيث لا يوجد أي إكراه اجتماعي)، إلا أنها تستطيع أن تخلق جواً من الحياة الاجتماعية الملائمة لازدهار الاتصال الحقيقي.

وعلى هذا النحو يمكن أن تكون «المناقشة» discussion وسيلة للاتصال، ولكن من البديهي أنها يمكن أن تكون كذلك بشرط ألا تكون «كلاماً من جانب واحد» (مونولوجا) بالتناوب، لا يتحدث فيه كل من الطرفين إلا لذاته. و «التحدث» صعب، كالاتصال نفسه، لأن ذلك يقتضي في وقت واحد شخصية قوية ونسياناً للذات إلى أقصى حد. والغالبية العظمى من الناس إما أنهم لا يجدون ما يقولون - وكيف يجدون شخصاً يصغي إليهم اللهم إلا إذا كان مشابهاً لهم؟ - أو أنهم لا يعرفون فن الإصغاء، وحتى حين يعيرون آذانهم لا يسمعون «الآخر» يتحدث، ذلك أنهم يغلقون الباب على أنفسهم، ولا يسمعون إلا ذاتهم[1].

٦ - فلنؤكد أخيراً دلالة إمكان قيام الاتصال الوجودي بالنسبة إلى الفلسفة.

يجب أن نلاحظ أولاً أن الألم الذي نشعر به لعدم قدرتنا على تحقيق الاتصال يقترن بوجهة نظر أصلية لهذا العالم لا يمكنها أن تنسجم مع غيرها. فأنا عند ذلك أصطدم في كل الاتجاهات بحدود نهائية تعانيها - في تألم - رغبتي في تشييد «أنا» ي - الشخصية في اتصال مليء أشعر فيه بنفسي متحداً بالكل نفسه، وقد أصبح مرئياً أمامي على هيئة «شفرة» chiffre للوجود. **والحقيقة أنه بهذا الإخفاق وحده يصبح الاتصال بالنسبة إلى الإنسان بداية صحيحة**. وينبغي ألا يشعر الإنسان أبداً بالأمن في العالم الموضوعي الذي لا تستطيع «أنا» - الشخصية فيه إلا أن تغرق، كما لا تستطيع الاستناد بعد إلى أية سلطة سواء أكانت سلطة الدولة أم سلطة الكنيسة، أم سلطة ميتافيزيقا موضوعية، أم سلطة نظام أخلاقي صحيح من الناحية الموضوعية، أم سلطان علم أنطولوجي بالوجود[2]. وبهذا الإحساس بالعجز

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ٩١ - ١٠٢.

(٢) وهذا ينافي تماماً وجهة نظر هيدجر الذي يهدف بتحليله الوجودي ontique إلى إقامة علم ميتافيزيقي (أو

النهائي عمّا هو موضوعي تبدأ الفلسفة[1].

وتستخلص الفلسفة من تجربة الاتصال بالغير الإحساس بأنه لا وجود لحقيقة «نهائية» Vérité definitive، وذلك على الأقل في صورة مذهب فلسفي. والواقع أن الحقيقة بوصفها مذهباً لا بد لها من أن تطابق العملية التي بواسطتها أصبح «أنا ـ شخصية»: بيد أن هذا المذهب لا يمكن بحكم هذه العملية أن يكتمل إلا بالعلو حين تحين نهاية العالم، حيث لا يوجد زمان ولا تقدم في المسير. **وهكذا يظل كل مذهب مؤقتاً ومفتوحاً، ويظل بالضرورة نسبياً**. ومن جهة أخرى يكون من المحال أن نتصور إمكان تدخل اختيار ما بين الأمن الموضوعي securité objective والاتصال الوجودي (الذي يلغي كل تصور منسجم للعالم). فهذا الاختيار بين أحد الأمرين هو وهمي تماماً، ذلك أنني حين أواجهه أكون بالفعل قد ملت إلى واحد منهما. والواقع **أن كل طريق أسلكه هو مخاطرة فيما يتعلق بالأبدية**. والشيء المطلوب هو أن نصل إلى الهوة التي لا يقوم فيها التصميم على أساس من حكم مجرد، وإنما حيث أختار الدافع العميق الذي يحكم الحياة[2].

ومن الحق أيضاً أننا نستطيع أن ننكر قيمة الاتصال الوجودي بوصفه شرطاً سابقاً على الفلسفة. ويمكن الاعتراض أولاً بأن الفلسفة الوجودية لا يمكن إلا أن تصب في الذاتية التامة التي لا تعترف بحقيقة أو مجتمع، والتي فيها يجعل الإنسان من نفسه إلهاً. غير أن يسبرز يرد على هذا الاعتراض بأنه لا يتعلق إلا بالانحرافات الممكنة، وعلى الأخص تلك الانحرافات التي تتحجر بها الفلسفة الوجودية فتصير صيغاً من المعرفة الموضوعية، فلا تعود إمكانية نداء. ولكنها في هذه الحالة تتنكر لنفسها، لأن الفكرة البينة التي تستند إليها هي أن الحقيقة الموضوعية لا يمكن أن تكون إلا نسبية. وبهذا المعنى فإن الاعتراض لا يمكن دحضه عن طريق المنطق ـ فذلك تناقض: وما عليّ إلا أن أسأل نفسي: هل يقنعني واقع الوجود المطلق إقناعاً داخل نفسي بحقيقته الخاصة؟ **الواقع أن المسألة تتعلق بمعاناة الوجود لا بتعقله ـ أو على أي الحالات ـ بالتفكير فيه أثناء تجربته**[3].

أنطولوجي) بالوجود بما هو كذلك.

(١) نترجم كلمة Philosophieren الألمانية بكلمة «فلسفة» كما فعلنا حتى الآن. بيد أن هذه الكلمة المجردة جداً لا تخلو من صعوبات، وذلك من حيث أنها توحي بفكرة مذهب عام منهجي، وهذه الفكرة يرفضها يسبرز رفضاً قاطعاً (ومع ذلك فإنه ينزلق باستمرار ـ كما رأينا ـ إلى العمومية وإلى المذهب). وكان يجب أن نترجم هذه الكلمة «بالتفلسف» Le philosopher أو «بفعل التفلسف» l'acte de philosopher. ومهما يكن من أمر، فإن هذا الفعل هو ما يجب أن نفهمه من كلمة فلسفة حين نذكر أن الأمر لا يتعلق ـ كما يفهمه يسبرز ـ إلا «**بتأمل تجربة شخصية مباشرة**» لا بمعرفة نظرية وعامة.

(٢) فلسفة جـ ٢، ص ١٠٥ ـ ١٠٧.

(٣) فلسفة جـ ٢، ١٠٨ ـ ١٠٩.

وهذه الملاحظات تفضي بنا إلى تحديد ما ينبغي أن تكون عليه «المناقشة الفلسفية» في مقابل عمليات هي رفض بحث صريح للاتصال بالغير فنقول **أولاً**: إن موضوع المناقشة يجب أن «**نربطه دائماً بالشخص**»، وذلك أنه حين ينفصل عنه يكون بلا علاقة مع الوجود، وبالتالي بلا علاقة مع «حقيقة» الفلسفة. ويجب ـ **في المحل الثاني ـ أن** «**نجيب**» repondre بدلاً من مجرد الاجتهاد في إدراج أقوال الآخرين في أطر جاهزة، أعني أنه ينبغي أن ترمي الإجابة إلى مسايرة كافة المقتضيات التي يعبر عنها شخص المتكلم نفسه، ومع الموقف الواقعي الذي يجد نفسه ملتزماً به. وأخيراً، ينبغي أن يضع الإنسان نفسه دائماً في **وجهة نظر الآخر**. ومن الجلي أن الاتصال بالغير يصبح مستحيلاً لو أننا نقلنا أقوال الغير نقلاً جزافياً من المجال الذي تكون فيه صحيحة، أو على أي الحالات ذات معنى، إلى مجال آخر فيه لا تصبح لها قيمة، أعني أن أفهم ما يعرض عليَّ من وجهة نظر أخلاقية فهماً سياسياً، أو أن أفهم ما يقال لي باعتبار أنه بين صديقين على أنه مسألة اجتماعية.. فهذه طرق لرفض الاتصال: وهي أشبه بأن تكون للمرء نفوس متعددة، دون أن يكون ذاته قط[1].

والواقع أن المناقشة الفلسفية الحقيقية هي كما يقول يسبرز «تناغم الفلسفة» symphilosophie، أي فلسفة بالاشتراك يتعاون فيها الجميع على استبعاد الانحرافات الممكنة وعلى التفتح للتحقق الوجودي. وهذه المشاركة في فعل التفلسف هي بالدرجة الأولى استعداد لأن «نكون رهن التصرف» disponibilité، وهي الحالة التي تحدثنا عنها آنفاً، والتي تنحصر في أن نكون متأهبين «للإصغاء» إلى الغير. وهي بالدرجة الثانية التضامن solidarité الذي يولد باستمرار فكرة مشتركة.

وقد يتبادر إلى الأذهان أن الاتصال الوجودي ـ في هذه الحالات ـ يتخذ صورته الكاملة في «الحوار» dialogue. ولكننا ما إن نمعن النظر حتى نجد في هذه الفكرة صعوبات عدة. ذلك أنه حين يتعلق الأمر بفلسفة اتخذت شكلاً محدداً بواسطة الكتابة، فإن الحوار بين الكاتب والقارىء يستهدف لأن يصبح مجرد تصورات لألفاظ. ولكي يكون ثمة اتصال وجودي، فإنه لا يكون من واجب القارىء أن يفهم فكر الكاتب فحسب، بل أن يعيد خلقه على نحو ما بمجهوده الشخصي. إن الحوار الحقيقي أشبه شيء بأغنية الصداقة، **أي أنه تعبير عن العلاقة الوجودية بين شخصين**[2].

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ١٠٩ ـ ١١٣.

(٢) يوضح يسبرز (فلسفة جـ ٢، ص ١١٥) أنه من وجهة النظر هذه فإن محاورات أفلاطون، وبالأحرى محاورات جوردانو برونو وشلنج بتركيبها الديالكتيكي نفسه ـ لا تكون في مستوى الاتصال الوجودي، وعلى العكس من ذلك تؤلف روايات دوستويفسكي (وعلى الأخص رواية الإخوة كارامازوف) عملاً فلسفياً حقيقياً من حيث أنها نداء موجه إلى القارىء للاتصال بالغير.

ومجمل القول إن الفلسفة لا تستطيع أن تتخذ شكلاً دجماطيقياً (قطعياً)، كما هي الحال في العلوم، أو شكل الحوار، كما هي الحال في الشعر. فهي تثير مشكلة القابلية للاتصال la communicabilité التي تؤدي دائماً إلى «تحقيق» ما ندركه.

وهذا التحقق في الأصل هو الاتصال الوجودي. والمفاهيم التي تدّعي أن لها قيمة موضوعية يمكن أن تنمحي وتتلاشى. ولكن الناس الذين أعقد معهم اتصالاً حقيقياً أو ممكناً يبقون دائماً، ويبقى معهم ما هو بالنسبة إليّ «الوجود» بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة[١].

(٣)
التاريخية L'historicité

١ ـ هناك طريقتان أمام الآنية لكي تربط بالزمان: الطريقة التأريخية historial والطريقة التاريخية[٢] historique. والوعي التأريخي هو علم التاريخ، أي علم ما حدث فحسب، أعني ما تتضمنه الصورة البانورامية للعالم، والتعاقب الزماني للحوادث كما تفسره مجموعة العلل الموضوعية. أما الوعي التاريخي فيختلف عن ذلك كل الاختلاف: **فهو الشعور الذي تملكه الأنا عن حقيقتها الوجودية في مظاهرها المتباينة**. وهذا الشعور التاريخي بالوجود شخصي في جوهره: وبواسطته أدرك نفسي في الاتصال بغيري من الأشخاص التاريخيين، وفيه يرتبط الوجود والمعرفة منذ البداية ارتباطاً لا ينفصم؛ وأشد الأشياء يقيناً ووضوحاً في الوجود هو في الوقت نفسه أقل الأشياء قابلية لأن يوضع على صورة النظرية.

ونتيجة لهذا الأصل نفسه، أيكون ما هو تأريخي تاريخياً أولاً، وإلا كان له معنى أي حدث كان، أعني معنى الحدث العام اللاشخصي القابل للاستبدال. وإذن فكل معرفة تأريخية (وبالتالي نظرية) يجب أن تشير ـ وراء التركيبات التي ينشئها العلم ـ إلى الوجود الممكن الذي هو منبعها الأول والذي يعطيها معناها. **وهكذا يكون الشعور التاريخي هو الضوء الذي ينير تاريخية الآنية**. وهو يتحقق في كل مرة أشعر فيها في داخل نفسي بالعلو، أعني أشعر بأن المعطى donné، والموقف situation، والواجبات التي علي أن أؤديها، لا يكون لها في واقعها العيني، على أقوى صورة،معنى إلا إذا أخذتها على عاتقي باعتبار أنها عملي الشخصي إلى أقصى حد، وبحيث تصبح صورة لوجودي. **فالتاريخية هي إذن التطابق والوحدة بين «أنا» ي الشخصية وآنيتي، والإحساس بهذه الوحدة هو الشعور التاريخي**.

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ١١٣ ـ ١١٧.

(٢) لكي نميز في الترجمة بين المصطلحين اللذين استخدمهما يسبرز، وضعنا كلمتيْ «تأريخي» historial، وتاريخية historialité في مقابل اللفظين الألمانيين Historie, Historisch كما وضعنا كلمتيْ تاريخي historique وتاريخية historicité مقابل اللفظين Geschichtlich, Geschichtlichkeit.

وهكذا تنحل تلك الثنائية المتسمة بالتناقض والتي فيها لا أكون إلا آنية زمانية. ولا أكون مع ذلك في الوقت نفسه في الزمان. فأنا أعرف أنني لست إلا آنية في الزمان، ولكنني موجود على نحو تكون فيه الآنية بمثابة تحقق للأنا اللازمانية.

ولما كانت التاريخية هي بالضرورة وحدة الآنية والوجود، فإنها لا تستطيع أن تتجاوز الآنية لكي تتحقق، إذ أنها بغير الآنية، تخرج من العالم وتغرق في الفراغ. ولكن، **حين أضع المطلق في العالم الذي فيه تتطور آنيتي، فإن العلو الذي أنزع إليه يكشف لي عن عدم العالم**: فليست آنيتي بالنسبة إليّ غير تحقق للوجود. وهذا هو شكل الصراع أو التوتر الذي يعبر عن حقيقة واقع حياتي الممزقة على نحو ما بين عالم الظواهر وبين الوجود الحقيقي للعلو، والتي هي خاضعة للمجهود المستمر لتحقيق شخصية هي مسوقة إلى ذلك باستمرار.

والواقع أنني لا أستطيع الإفلات من نداء المطلق، لكن الإغراء الذي يجب التغلب عليه هو الذي يدفعني إلى إحالة ما للآنية من واقعية تجريبية متحركة ونسبية إلى قيمة موضوعية كلية ومطلقة، هذا في الوقت الذي فيه لا يمكن أن يكون هذا الواقع غير تكأة تسمح لي بالوثوب نحو علو «أنا» ي الشخصية. وعندما أقوم - على خلاف ذلك - بوثبة العلو هذه - أعني بهذا الاختراق لواقع العالم التجريبي، تصل آنيتي إلى المطلق الحقيقي، وتصبح لها أهمية لا متناهية، إذ تكون حينذاك تحققاً للوجود: وبواسطة هذا «**الامتلاك الحر**» يصير الوجود هو وإياها شيئاً واحداً. وبدلاً من أن يتخفف المطلق بصورة متناقضة - في التتابع التجريبي للأشياء الخارجية، يتركز في الحاضر التاريخي العيني الذي أكونه بوجودي: والحقيقة هي هذا المطلق نفسه، لا المظهر الذي يتخذه مناسبة له أو جسداً على الأصح. ومن هذا نرى أيضاً أن الحرية توجد مرتبطة بالتاريخية الوجودية: **فالحرية والوجود يسيران جنباً إلى جنب** من البداية حتى النهاية، بوضعهما حقيقتين نظريتين عامتين نستطيع أن نفترضهما مقدماً، بل بوصفهما جانبين من حقيقة واحدة بعينها، عميقة ونحن نعيشها[1].

التاريخية - من جانب آخر - هي وحدة الضرورة والحرية. والواقع أن التاريخية من حيث هي مظهر من مظاهر الشعور التاريخي هي التي تجعلني أدرك المواقف التي تفرضها الضرورة بوصفها إمكانيات للحرية، ويمكن أن يتغير معنى الجبرية التي تحكم العالم تغيراً تاماً حين أقبل هذه الجبرية وآخذها على عاتقي، ذلك أنها ليست بالنسبة إلى الوجود الشخصي سوى وسيلة لخدمة حريتي. والوجود لا يمكن أن يظهر مباشرة في الآنية: لأنه لا يمكن أن يستمر في البقاء كما لا يمكن للطير أن يُحَلِّق في الفراغ. والضرورات الموضوعية التي تفرضها أشياء العالم هي من وجهة النظر هذه بمثابة نقطة ارتكاز للحرية، فهي تعطيني الإحساس بأنني لا أبلغ كمالي في آنيتي التجريبية، ولكن **وجودي الحقيقي لا يمكن أن يتأكد**

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ١٢٢ - ١٢٥.

إلا **بواسطة الاختيار والتصميم**. وتحطم أغلال الحتمية حين أقبلها في حرية على أنها حتمية تاريخية تتعلق بي أنا نفسي[١]. **فأنا آخذ مصيري على عاتقي، وحين أتقبله على هذا النحو، فإنني أتجاوزه، وأُحَوْله إلى حرية**[٢].

وأخيراً، **فإن التاريخية هي وحدة الزمان والسرمدية. والواقع أن الوجود ليس هو اللازمانية** intemporalité وليس هو الزمانيّة temporalité بما هما كذلك. هو الواحدة والأخرى، وإحداهما لا يمكن أن توجد أبداً بغير الأخرى. ولكي نتصور ذلك ينبغي أن نستبعد مفهوم السرمدية كما يتضمنه التعريف الشهير الذي وضعه لها بويس Boèce وهو أنها امتلاك ثابت لوجود معطى بأكمله دفعة واحدة في امتلائه غير المتغير. بل ينبغي أيضاً استبعاد فكرة الامتداد اللامتناهي للزمان، أو فكرة زمان يمضي دون حد معين، وكذلك يجب استبعاد التصور الذي يجعل من السرمدية نوعاً من الانفجار في الزمان لواقع خارجي أسمى من واقعنا، واقع نستطيع استثارته بوسائل تنتمي إلى نظام «فوق نظام الطبيعة» مثل الوجد الأفلوطيني، أو الطقوس المسيحية[٣]. والواقع أن السرمدية الحقيقية صورة من صور الوجود: فهي «تعميق للآن» instant و «ملء زماني للحاضر» ذلك الحاضر الذي باحتوائه في ذاته على الماضي والمستقبل، لا يمكن أن يفضي إلى المستقبل، كأن الحاضر لم يوجد إلا لخدمة المستقبل؛ ولا إلى الماضي كأن المحافظة على ما كان وتكراره هي المعنى الحقيقي لحياتي. **فالأبدية هي الوحدة غير المنقسمة للتذكر وللحضور وللانتظار**. والوجود الشخصي يرجع أصله إلى نفسه، وينبغي ألا تكون علاقته بالماضي سوى مناسبة لامتلاك زمام ذاته والتيقظ لها[٤].

٢ ـ وعلى هذا فإن اللحظة، بوصفها هوية ما هو زماني، وما هو لا زماني تصبح حاضراً سرمدياً présence éternelle. وأنا بواسطة الشعور التاريخي، أحصل في وقت واحد على الإحساس بأنني مظهر يمضي وبأنني بهذا المظهر نفسه «موجود أبدي» être éternel. وعلى هذا النحو يبدو أن ما هو فريد في وجودي أنا التجريبي تعبير عن الأبدي: وهذه الأبدية ترتبط ارتباطاً مطلقاً بهذه اللحظة نفسها، وليست الديمومة الزمانية ـ من وجهة النظر الوجودية ـ غير التتابع التاريخي لهذه اللحظات مجتمعة معاً. وليست الديمومة الحقيقية التي تمتد بين البداية والنهاية سوى تحقق الوجود، أعني أنها في قلب الامتداد الزماني المتجمع في اللحظة، عبارة عن «امتلاء لا زماني»[٥](plénitude intemporelle).

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ١٢٣.
(٢) فلسفة جـ ٢، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.
(٣) «فلسفة الوجود»، طبعه فالتر دي جرويتر، برلين وليبتسج ١٩٣٨ ص ١٢٢ ـ ١٢٥.
(٤) فلسفة، جـ ٢، ص ١٢٦.
(٥) فلسفة جـ ٢، ص ١٢٦ ـ ١٣٠.

وهذه الملاحظات تصرفنا عن الالتجاء إلى صيغ موضوعية لتعريف معنى «التاريخية». والواقع أن «التاريخي» ليس هو اللاعقلي، ولا هو الفردي. ومن المؤكد أن ما هو تاريخي في الوجود ليس قيمة عامة: فهو من هذه الجهة «لا عقلي»، ولكنه ليس لا عقلياً بالمعنى السلبي الذي نستخدمه عادة لمعارضة غير المحدد بالمحدد، والتعسفي بالقانوني، والصدفة بالضرورة. فاللاعقلي إذا فهمناه على هذا النحو، ليس سوى حد للمعرفة يستخدمه الفكر ليتقهقر دائماً. وعلى العكس من ذلك، **فإن ما هو تاريخي تماماً عبارة عن واقع إيجابي**، هو واقع الشعور بالوجود: فهو مبدأ وليس حداً؛ وهو أصل وليس راسباً مصمتاً لا يمكن للفكر الاستدلالي أن ينفذ من خلاله. والأحرى أن نصفه بأنه فوق العقل supraratiomnel بدلاً من أن نسميه لا عقلياً.

ومن المؤكد من جهة أخرى أن الوجود في آنيَته فريد singulier، وأنه يكون على هذا النحو «فرداً». بيد أن كون المرء فرداً لا يساوي كونه وجوداً؛ لأن الفردية مقولة موضوعية، أعني أنها شيء خاصيته نوع من اللاتناهي الناشىء عن إمكان رده إلى القوانين العامة. ومن هذا الوجه يكون هو الباقي residu الذي يبقى حين نريد أن نعرف الواقعي بواسطة التصورات الكلية. ولما كان هذا الباقي ـ إذا أمكن أن يكون معروفاً ـ يندرج بدوره تحت المقولات العامة، **فإن الفرد، وكذلك اللاعقلي، ليسا في نهاية الأمر سوى شكلين لما هو عام**.

أما الوجود فإنه على العكس من ذلك، غير قابل للإحالة إلى الموضوعية والعمومية. فما إن يتحول إلى تصور عقلي حتى تتلاشى إيجابيته. ويلزم عن ذلك أن الدعاوى assertions التي تقال عن التاريخية باطلة مادياً ومنطقياً، وذلك من حيث أن لها شكل ما هو عام: **لأن الوعي التاريخي فريد على نحو مطلق**، وهو لا يدرك نفسه إلا في هذه الوحدة العميقة الأصيلة. ولهذا لا يمكن أن يكون العام سوى وسيلة للوثوب إلى حدوده القصوى، إلى النقطة التي ألتقى فيها بالطابع المفرد الفريد للوجود بطريقة جديدة دائماً[1].

وليس «التاريخي» مرتبطاً ـ في المحل الثاني ـ «بكلٍّ» يكون فيه عضواً أو عنصراً. وليس من شك أن أعمالي الخاصة تفرد لي مكاناً محدداً في الكل. ولكنني لا أستطيع أن أنظر إلى هذا المكان على أنه نقطة ساكنة ثابتة في عالم مغلق، وإلا ذاب وجودي فيما هو عام، إن صح هذا التعبير. وحينئذ تتحطم التاريخية إلى أساسها، إذ أنها بدلاً من هذا الاندماج للآنية في الكلية، تفترض تجاوز هذه الكلية بواسطة الأنا الشخصية، فلا بد أن يبقى الكل تابعاً دائماً، وأسوأ الأخطاء هو أن نخلط بينه وبين المتعالي، كما فعلت ـ في يومنا هذا ـ النظريات الاجتماعية. **فأنا لا آخذ آنيتي على عاتقي إلا باختراق تلك الكثافة الموضوعية التي يتسم بها الكل الاجتماعي**، وهي لا تصبح تاريخية وجودي نفسها إلا بهذا الثمن[2].

---

(١) فلسفة جـ ط ص ١٣٠ ـ ١٣٢.

(٢) فلسفة جـ ٢ ص ١٣٢ ـ ١٣٤.

وإذن فليس الوعي التاريخي ـ إذا تصورناه وجوداً يتحقق ـ «وجهة نظر» ممكنة نستطيع أن نضعها في مكانها من نظام متدرج يتألف من وجهات نظر متضامنة، وإنما هو بداية مطلقة commencement absolu لا مجال للبحث عن مقدمantécédent لها: وهو لا يتكشف لذاته إلا بتحققه. ومن المحال أن نمضي إلى ما وراء الأصل؛ والموجود ـ بما هو كذلك ـ لا يمكن أن يعود إلى وراء ذاته (وإن كنت أستطيع أن أفعل ذلك بوصفي وعياً بوجه عام؛ وذلك بأن أعين أساساً لنشأة هذا الوعي). وأنا حين أسعى إلى تجاوز نفسي بوصفي موجوداً فإنني أفقد البداية بالضرورة، وأصبح «أنا ـ ذرة» أياً كانت moi-atome quelconque، ولا أعود «أنا شخصية[1] moi-personnel.

٣ ـ فإذا تحققت شروط «التاريخية» استطعت أن أرجع إلى العالم دون أن أفقد وجودي بوصفه تحققاً للوجود الممكن. فأنا موضوع في مواقف لا توجهني فيها إرادة الآنية العمياء، وإنما توجهني وتتحكم في دفعة الوجود نفسها في قلب العالم[2]. فمن الآن فصاعداً ستعبر تاريخية وجودي عن نفسها على نحو خاص بواسطة «الـولاء للوجود» fidelité à lexistence. وهذا الولاء يمتد حتى الموت، ويكتمل فيه باستنفاد إمكانيات الآنية. فلا ينبغي إذن أن نرجعه إلى الوفاء بالوعود أو إلى إعادة اتباع السبل نفسها دائماً. وإنها لتنطوي بكل تأكيد على هذا وذاك، ولكنها لا تحال إلى شيء آخر؛ إنها التاريخية عينها من حيث أن هذه التاريخية تستولي على كافة عناصر الآنية، وأنها بـارتباطهـا بأعمق مـا فيها لا تنسى قط أن مـاضيها عبـارة عن «حضرة إيجابية présence active فيها.

---

(١) فلسفة جـ ٢ ص ١٣٤.

(٢) نجد هنا (وفي آراء أخرى كثيرة ليسبرز) تغييراً مميزاً لوضع الزهد المسيحي. فإن هذا الزهد يعلمنا أن الانصراف عن العالم وامتيازاته هو وحده الذي يسمح لنا بالعودة إلى العالم والمشاركة في كافة الأعمال الإنسانية: في مجتمع الزواج وفي المهنة وفي الأمة. ولكن هذه العودة تكون من الآن فصاعداً مصحوبة بنية مطهرة تحرص على تحقيق إرادة الله في كل شيء. أما عند يسبرز فإن هذه «العودة إلى العالم» لا تتم دون صعوبات، ذلك أنها لا تنطوي على أية قاعدة للعمل، أو على الأصح إنها تقبل كل القواعد (انظر جان فال: دراسات كيركجوردية، ص ٥٤٩ و ج. دي تونكديك في كتابه: «الوجود عند يسبرز» باريس، بوشين ١٩٤٥ ـ ص ١٢٩ ـ ١٣٣) والواقع أن يسبرز يؤكد دائماً أنني يجب أن أتقبل المواقف الضرورية (فلسفة جـ ٢ ص ١٢٥) كما يجب أن أبقى مثلاً في دين الأبوين. بيد أنني **في هذا الدين نفسه لا أستطيع إلا أن أكون زنديقاً** (فلسفة جـ ٢ ص ٣٩٢). وهكذا نرى أن الولاء والزندقة والخضوع والتمرد تم تبريرها في آن واحد! ثم ما هو المعيار الذي يجب أن نتخذه لهذا «التمييز بين الأرواح» الذي يتطلبه من الناحية الوجودية كل موقف واقعي؟ يجيب يسبرز ليس هناك غير معيار واحد: هو معيار التاريخية (فلسفة جـ ٢ ص ٢٤٢، وراجع «العقل والوجود» ص ١١٣). غير أن هذا المعيار يتسم بصفة فريدة وهي أنه لا يتضمن شيئاً عقلياً، وأنه يستبعد كل حجة واضحة، بل كل تعبير صحيح (فلسفة جـ ٢ ص ٧٠). ويلزم عن ذلك أن **كل شيء سيصبح له ما يبرره**. وربما لم يكن هناك أيضاً غير نقل جزافي لعبارة القديس أغسطين «أحب وافعل ما تريد Ama et fac quod vis، مع هذا الفرق عند يسبرز وهو أن ما من أحد يعرف ما يحبه!

فإذا أعوزني هذا الولاء فقدت نفسي وتحللت في فراغ مطلق. وهناك **أحتقر بدايتي وأفسدها**. وإنني لأستطيع أن أتظاهر أيضاً بأنني أحب المثل الأعلى؛ ولكنني لا أحب شيئاً على نحو واقعي مطلق، وإنما أنغمس في عالم من التخيلات، لا يتعلق منها شيء تعلقاً حقيقياً بصميم وجودي. والثقافات التي أرجع إليها سواء أكانت إنسانية أو أوروبية، ألمانية أو فرنسية، ليست بالنسبة إليّ غير تعميات لا قوام لها ولا حياة. وليس ولائي سوى غرور وقناع يستر مصالحي أو قلة اكتراثي. **فلا وجود لولاء حقيقي غير ولائي الخالص البسيط لأصلي الوجودي**. وقيمته كلها تتركز في تصميم الإنسان تصميماً مستمراً على أن يعود إلى ذاته دائماً، وفي ألا يريد سوى هذا الرجوع إلى الأصل الأول. كما أن الولاء لا يبتغي أن يراه الآخرون: بل إنه لا يكون واثقاً من نفسه إلا في هدوء الصمت.

وإذن ينبغي أن نميز الولاء «المركزي» centrale الذي أصبح عميقاً وضرورياً إلى درجة أنني لم أعد أنا وإياه سوى شيء واحد بعينه (لأن إعدامه إعدام وجودي لأناي الشخصية) عن ضروب «الولاء المحيطية» fidélités périphériques التي ليست لها غير قيمة نسبية، كما أنها ليست سوى درجات أو حلقات بالقياس إلى الولاء المطلق للوجود، ولكنها ـ بما هي كذلك ـ تعبر في التتابع المتعدد للزمانية عن تصميمي على أن أكون دائماً أنا وأناي ـ الشخصية شيئاً واحداً[١].

٤ ـ وهذا كله يمكن أن يجعلنا نشعر بضيق الوجود التاريخي واتساعه في وقت واحد. **ولا يمكن أن تتحقق الهوية التامة للآنية والوجود الشخصي إلا حيث يصبح ذلك «الواحد» Un، وهو «الواحد» الذي لا يتكشف علوه إلا في الهوة التاريخية للآنية**. وإذن فإن ظهور القيمة الوجودية يمكن أن ينبسط أو ينقبض وفقاً لاحتمالات الصيرورة التاريخية، أعني وفقاً للامتلاك الذي فيه وحده يبلغ الوجود كل مداه. ومقاييس فعلي ونفوذي ومعرفتي ليست هي بالضرورة مقاييس وجودي التاريخي. ولكي تكون لكل شيء قيمة وجودية، لا بد أن أتعلم دائماً في كل الأشياء سواء تلك التي تنتمي إلى النظام العملي أم النظام النظري ـ كيف أقرأ شفرة وحدة الوجود. صارفاً النظر عن المعطى الخالص من حيث هو كذلك، وأن أرجع دائماً إلى ذلك العلو الذي يجعل من الحدث évènement حاضراً سرمدياً[٢].

ومع ذلك، فمن الجلي أن أحداً لا يستطيع أن يكون موجوداً على نحو يجعل من كل لحظة من لحظات الآنية مظهراً لوجودها. **فنحن على الرغم منا ـ موضوعون في الحياة اليومية**. ولكننا لا تعوزنا الوسائل التي نستبعد بها مخاطر الخيانة. **ولهذا يجب أن تصدر أفعالي جميعاً من ذلك الغور الذي أكون فيه نفسي حقاً**، على نحو تصبح فيه الحياة اليومية

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ١٣٥ ـ ١٣٨.

(٢) فلسفة، جـ ٢ ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

تمهيداً وامتداداً للوجود التاريخي في وقت واحد. ومهما كان إملاق تلك الحياة من حيث المضمون، فإنها تجد في ذلك المستوى الخلفي، النور والقيمة اللتين تجعلان لها رغم المظاهر هيبة الوجود، أعني هيبة الامتلاك الشخصي. والعقبات التي يصادفها هذا الامتلاك تصبح هي نفسها بواسطة المجهود الذي تتطلبه لكي يتم التغلب عليها وسائل للنجاح. والواقع أنه ينبغي مكافحة الميل إلى الراحة عند ثبات الشيء المكتسب. فإذا بحثت عن الآنية بلا شخصية فقدت نفسي فيما هو عفوي وتعسفي ومتعدد. وإذا بحثت عن الشخصية بلا آنية، لم أعد سوى مجرد نفي للحياة اليومية: أي أني لم أعد شيئاً، ولم يعد لوجودي الشخصي أي مضمون[1].

ونحن مسوقون إلى البحث عن الاستقرار والثبات في المعرفة والسلطة على وجه الخصوص .ونحن نصل إليهما بأن ننسبهما ـ بوصفهما مكونين إلى الواقع الحقيقي إلى ما هو عام وما هو قانوني légal. وهذان يصبحان هما المطلق الذي يرجع إليه باستمرار. ولكن من هذه الجهة نفسها يصير وعيي التاريخي مجرد وهم: إذ لم أعد بالنسبة إلى نفسي سوى «مشهد» spectaele لا بداية شخصية. فقد استحال وجودي إلى شيء موضوعي. أما فيما يتعلق بالسلطة باعتبارها مصدراً للحقيقة، فإنها لا تفضي إلى شيء سوى القضاء على التاريخي بأن تستبدل به موضوعية تربطني دون شرط[2].

وأخيراً فإن الاقتناع بامتلاك الحقيقة يخلق ميلاً إلى الاعتقاد بأن شروط التاريخية يمكن أن تتخذ صورة «العلم» وبالتالي تخلق في ميلاً إلى تأليه نفسي. وهذا خطر من أسوأ الأخطار التي تهدد الوعي التاريخي ـ كأن ما يبحث عنه الآخرون في الوجد الصوفي، أو في الاتحاد بالألوهية، يمكنني الحصول عليه بواسطة تحقيق الوجود. والواقع، أن «الأسمى» ليس هو الوجود إلا بمعنى «نسبي»، أعني في مقابلة كل ما يبدو لي باعتبار أنه قيمة في العالم، أو كل ما أكون عليه بوصفي «آنية» تجريبية. إذ أن «العلو» بوصفه واقعاً أسمى لا يستطيع الوجود بغيره أن يكون واثقاً من نفسه قط. . لا يتبدى إلا للوجود وحده. **فماهية الوجود إذن هي أنه تجاوز لذاته باستمرار**. وهذا ما يحول دون إحالة العلو إحالة موضوعية، وإعطائه صورة نهائية ثابتة. والعلو هو هذا «الواحد» الذي لا يقارن بغيره أبداً، والذي هو تاريخي بوجه مطلق إلى درجة أن كل مظهر من مظاهره غير كاف في الدلالة عليه، كما أنه لا يكون مزدوج الدلالة وكفى، بل هو يكون مضللاً على نحو إيجابي. **والوجود ـ حين يكون إيجابياً ـ فإنه يعني الصمت**. وعلى هذا فإن الإنسان لا يستطيع أن يجعل نفسه إلهاً، إذ أن تأليهه لنفسه لن يكون غير استقرار في السكون والعقم، وبالتالي يكون تحطيماً للوجود[3].

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ١٣٩ ـ ١٤٢.

(٢) فلسفة جـ ٢، ص ١٤٢ ـ ١٤٤.

(٣) فلسفة جـ ٢، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٤)

الحرية La Liberté

١ ـ تملك الآنية الحرية كتعبير عن إرادتها. بيد أن هذه الإرادة ليست نشاطاً سابقاً للحرية: فحريتها تنحصر في أنها «**تريد ذاتها**». ولقد كان علم النفس القديم مهتماً قبل كل شيء بمشكلة «دوافع» mobiles الاختيار الإرادي الحر، وهو كثيراً ما فسر ذلك الاختيار بأنه انتصار أقوى الدوافع. بيد أن هذا الوصف موضع معارضة شديدة. فالاختيار لا يكون أبداً نتيجة لقوة تحمله، ولكنه **قرار بواسطته أكبت عند التفكر في وجودي الباطني ـ القوى التي تلح علي، وأجعل لدافع ما من بينها قيمته المطلقة**. وبالتالي، فليست الدوافع هي التي تفسر الاختيار، وإنما الاختيار هو الذي يفسر الدافع: **إذ أنني أختار الدافع نفسه، وعلة اختياري هي أنني أريده أن يكون كذلك**. فالإرادة **إذن علاقة بذاتها وشعور شخصي**، أكون به إيجابياً بالنسبة إلى نفسي. وفعل الأنا ـ الشخصي الذي يتدخل هنا هو إذن «خلق ذاتي» autocréation: وعبارة كيركجورد التي يقول فيها إنه كلما زاد وجود الإرادة زاد وجود الشخصية تعبر جيداً عن هذه البداية المطلقة التي هي من ذاتها بحيث لا يمكن أن يكفي في تفسيرها أي تعليل[١].

وقد حُلّت مشكلة الإرادة في اتجاهين متعارضين يمكن أن نحددهما بمصطلحي «الحتمية» Déterminism و «اللاحتمية» Indéterminisme. والواقع أن إثبات الحرية كان يقوم ـ في كثير من الأحيان ـ على أساس من التصور الذي يجعل من الفعل الحر فعلاً لا علة له. ولكن هذا التصور يجعل الفعل الحر ـ في نهاية الأمر ـ فعلاً اتفاقياً اعتباطياً ـ وهذه ليست هي الحرية الحقيقية ـ وقد أراد فلاسفة آخرون أن يميزوا الحرية بأنها الفعل الذي لا ينطوي على تأثيرات آتية من الخارج. . ، بيد أن هذا معناه الخلط بين شيئين مختلفين: حرية الفعل وحرية الاختيار. ومما يقلل من إمكان اعتبارهما شيئاً واحداً أن إحداهما يمكن أن تسير دون الأخرى، لأنه يجوز أن أكون مع أنني حر التصرف من غير إرغام خارجي، متأثراً من داخل نفسي بالخوف أو بالخجل أو بالتعب، أو بالمزاج المتوعك، أو بمجرد قلة الوقت للتفكير. وهناك صورة موضوعية أخرى جاءت بها مدرسة علم الاجتماع التي ميزت بين الحريات الشخصية والمدنية والسياسية. والدليل على وجود هذه الحريات الثلاث هو أن كل محاولة لإنكارها تبعث على الفور إرادة التغلب عليها. **فهي إذن مواقف اجتماعية تكون الحرية في صميمها بالنسبة إلى الأفراد عبارة عن «فرصة شخصية»**. لكن يسبرز يعارض هذه النظرة قائلاً: ولكننا نكون حينذاك إزاء وقائع لا شك فيها، لا أمام حل لمشكلة الحرية. والمشكلة تظل قائمة بأكملها، إذ أن الحرية هي الوجود نفسه الذي يعلو على كافة المقولات الاجتماعية بدرجة أن الفرد يمكن أن يكون وجوداً existence دون

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ١٤٩ ـ ١٥١.

أن يكون حراً وفقاً لأي جانب من الجوانب التي يميز بينها علماء الاجتماع. والحقيقة **أن الحريات الموضوعية لا تتلقى معنى أو قيمة إلا بواسطة الحرية الأصلية**، فإذا أعوزتنا هذه الحرية الأخيرة كانت تلك الحريات وهمية تماماً.

ومن المؤكد أن الحرية معناها «الاستقلال» indépendance. وإنما ينبغي أن نحدد طبيعة هذا الاستقلال. فإن ما يقتضيه هذا الاستقلال بصورة جوهرية هو «الاستقلال الباطني الشعوري». بيد أن الحرية يمكن أن تكون محدودة، وهي هكذا بالفعل وباستمرار بالنسبة إلى الخارج، كما أنها محدودة **بحكم أنها لم تخلق نفسها باعتبارها آنية**، ومن ثم فإنه ينبغي عليها - على هذا الأساس - أن تخضع لمصير كل آنية، ألا وهو الموت. بل إن الحرية - حتى في داخل نفسها - تكتشف أنها مستندة إلى الغير استناداً لا يحدها إطلاقاً في ممارسة نشاطها (بل على العكس، هذا الاستناد هو شرط استقلالها «الوجودي»)، وإنما يكون شرطاً لها في وجودها الأصلي، أعني من حيث أنها تعرف نفسها باعتبارها «معطاة» لذاتها، وبوصفها غير ممكنة إلا في علاقتها بالعلو. **فهي لا تستطيع أبداً أن تستند تماماً إلى ذاتها في الاستقلال المطلق، كأنها الوجود أو العقل الأسمى**[1]. وفي شعور الحرية بهذا الاستناد المزدوج فإنها تكتسب استقلالاً لا حد له حقاً، حين تصبح التعبير الأصيل عن التحقق التاريخي للوجود الشخصي في الاتصال بالغير. وهي تستطيع بلا شك أن تبقى وحيدة مع علوها، ولكنها بوصفها النقطة الأرشميدية الواقعة خارج العالم، فإنه لا يُعْوِزَها قط العودة إلى الآنية وإلى الاتصال بالغير من حيث كونهما الوسيلتين الوحيدتين لتحقيق كل ما جرَّبته في عزلة العلو وإنقاذه. **فهي داخل العالم بمضمونها، وهي في آن واحد خارج العالم من طريق العلو.**

وأخيراً - يبدو أن مسألة معرفة ما إذا كان الإنسان حراً مسألة قد أسيء وضعها في أغلب الأحيان، وذلك على الأقل في كل مرة تتضمن اختياراً بين الحتمية واللاحتمية، أي «برهاناً» على أن الحرية توجد أو لا توجد، وهذا معناه أننا نجعل من الحرية في الحالتين موضوعاً، وبالتالي، فإن هذا لا يمكن أن يفضي إلا إلى إنكارها. وقد رأى «كانت» جيداً أن **الحرية أمر غير قابل للبرهنة**، وأنها «سر» mystère يند عن كل التصورات العقلية. فإذا أردنا أن نقترب من السر، فذلك لن يكون إلا على شرط أن نحب الحقيقة حباً جسوراً يرفض سائر الأوهام التي تحملها الموضوعية في طياتها[2].

٢ - ومسألة معرفة ما إذا كنت حراً يرجع أصلها الأول إلى نفسي: «فأنا أريد» أن توجد الحرية. وعلى هذا وحده تقوم «إمكانية الحرية»، فإن الموجود الحر وحده، أو القادر على الحرية، هو الذي يستطيع أن يضع مشكلة الحرية؛ وإلا أصبح السؤال نفسه خالياً من المعنى، ولم تعد

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ٤ - ٥.

(٢) فلسفة جـ ٢، ص ١٦٧ - ١٧٠.

فكرة الحرية تتجاوب مع أية تجربة يمكن تصورها. ولكن، إذا كان الإنسان هو الذي يثير هذه المشكلة، فذلك لأن جذورها تمتد إلى أعمق أعماق وجوده الشخصي بوصفها مطلباً مطلقاً من مطالب الإرادة. وهكذا، فإما أن تكون الحرية لا شيء، وإما أن تكون حاضرة فعلاً في السؤال الذي أضعه عنها. فهي إذن تتجلى في السؤال باعتبار أنها إرادة أصلية في أن أكون حراً، **فالحرية تريد نفسها، وهذه الإرادة هي ـ بالنسبة إليها ـ الوجود.**

الأمر لا يحتاج إذن إلى محاجة. وليست الحرية قابلة للبرهنة، أو على الأقل، لا يوجد الدليل عليها إلا في ممارستي لها بواسطة فعلي. وأنا إذ أهتم أشد اهتمام فيما يتعلق بوجود الحرية، فإن ذلك يتضمن فعلاً النشاط الذي به تريد الحرية نفسها وتحققها. وفي هذا النشاط وحده، أعني في الوجود في كينونة العالم يمكن أن تقوم الحرية. وفي العلو، لا يكون ثمة حرية، ومن الخطأ أن نجعل من الحرية وجوداً متعالياً. **فهي دائماً «معنى الوجود»** sens de l'existence. والرافعة أو المحرك الذي بفضله يدرك الوجود العلو[1].

والآن، بعد أن فهمنا أن الحرية لا يمكن إلا أن تضع نفسها في فعلها وبواسطته ـ لنحاول توضيح معنى الحرية الوجودية.

هل هي علم science أو حرية اختيار libre arbitre، أو قانون loi؟ من الجلي أن الحرية تفترض معرفة ما يحدث لي في العالم، وإلا فإني أعتبر نفسي ومجرى الأحداث الموضوعية شيئاً واحداً. بيد أن المعرفة الموضوعية لا تكتمل أبداً، فهي تدخل بي في لامتناه لا ينفد، دون أن تأتي في أية نقطة بيقين حاسم نهائي. فالعالم يبقى ـ دائماً بالنسبة إلى العلم ـ مفتوحاً، وهو لا يغلق أبداً على نفسه. ولكن ـ ينبغي على المرء أن يتصرف، والزمن يجري سريعاً، وأنا ينبغي علي الآن، في اللحظة الحاضرة، أن أعيش، وإلا كان من الواجب علي أن أتخلى تماماً عن الحياة. **فالمعرفة ضرورية إذن، وهي إذا لم تنتزعني من الضرورة، فإنها تسمح لي بالتحليق بعيداً عنها**. أما أن يبقى المرء مع ذاته ـ في قلب التيار الموضوعي، فهذا شرط من شروط الحرية، فإذا لم تفض الحرية إلى المعرفة فإنها لا تستطيع على أي حال من الأحوال أن توجد بدونها.

ونستطيع أن نقول مثل هذا القول بالنسبة لحرية الاختيار libre arbitre. وهذه الحرية ـ بما هي كذلك ـ عبارة عن قدرة بلا مضمون، لا نستطيع إلا أن نفترضها مقدماً باعتبارها شرطاً ضرورياً للحربة التي يمكن أن تشتمل أيضاً على الجزافية الخالصة لنشاط يفتقر إلى أسباب عقلية. والواقع أن الاختيار ـ كما رأينا ـ له جذر أعمق هو «أنا» ي الشخصية نفسها في تلقائيتها المطلقة التي لا يمكن أن يحيط بها ـ من حيث هي كذلك ـ أي تصور موضوعي. **حرية الاختيار ليست هي الحرية إذن، ولكن بغير حرية الاختيار، لا وجود للحرية.**

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ١٧٤ ـ ١٧٦.

أما فيما يتعلق «بالقانون» الذي بحسبه أقرر أمري، والذي أدرك أني مرتبط به، فإنني أبقى حراً بمقدار خضوعي لأمر impératif أكتشفه في نفسي، وذلك في الوقت نفسه الذي أطيع فيه هذا القانون. والقانون لا يفعل أكثر من التعبير عن ضرورة وجود معايير للفعل أستطيع أن أتبعها أو لا أستطيع. ولكنني هنا **أحول الضرورة إلى حرية، في الوقت الذي أشعر فيه أن هذه المعايير تطابق ذاتي، وأنها صحيحة في جلاء بالنسبة إليّ،** وأنني أطبع عموميتها بطابع شخصيتي العينية، وبالحضور الكامل لأنا ي - الشخصية. ولكن، ما معنى ذلك، إن لم يكن معناه أن الأمر يتعلق هنا بحريتي الوجودية وبالتالي **بأنه إذا كانت الحرية تفترض الخضوع للقانون، فإنها لا تؤدي أبداً إلى هذا الخضوع!!**[1].

فأنا إذن أكون حراً حين أستخلص - وبمقدار ما أستخلص من الكلية التي أنا عليها تحديد رؤيتي وتصميمي وإحساسي وفعلي دون أن أنسى شيئاً من شروط فعلي. وحريتي ترتكز على الكشف الذي أقوم به للعالم، هي ترتكز على المسائل والمشكلات التي لا تكف حريتي عن وضعها أمامي. وعلى إمكانيات الفعل التي تفتحها أمامي على اتجاهات متعددة إلى أقصى حد: **فإذا أنا لم أختبر كل شيء، وإذا أنا لم أزن الإمكانيات، وإذا لم أستغرق في تأملات لا نهاية لها، فإنني لا أقرر شيئاً وإنما «أتقرر»** je ne décide pas mais je suis décidé، وأتحدد بواسطة باعث أعمى. ولكن الحرية الوجودية هي في نهاية الأمر دائماً عبارة عن «اختيار» - هي اختيار من المحال تبريره بواسطة بواعث أو دوافع، ولكنه يؤكد نفسه ويضع ذاته بوصفه علة نفسه في الفعل الذي يعبر عنه. وفي هذا الاختيار أشعر بحريتي الأصلية لأني فيها أعرف نفسي أولاً باعتباري «أنا - شخصية». وهذا الاختيار **هو تصميمي على أن أكون أنا نفسي في الآنية،** وهذا التصميم أشبه بهبة تمنحها الإرادة لنفسها. وأنا في التصميم أغزو الحرية على أمل أن أكون ما أنا عليه في أعمق ما في نفسي بفضل قدرتي على أن أريد. ولا شك أنه من البديهي أن هذا الاختيار وهذا التصميم يفترضان شروطاً؛ **غير أن التصميم - من حيث هو شيء تشعر به الذات في تأملها اللامتناهي - يؤكد نفسه في مواجهة الموضوعيات التي تتبدى في مجال الإمكانية - باعتبار أنه التصميم المطلق للوجود.** وهو - بوصفه كذلك - «وثبة» unsaut، ولا شيء غير ذلك، لأن التأمل لا يستطيع أبداً أن يجعلني أتجاوز مجال الاحتمال Probabilité، وهو وثبة «غير مشروطة» لأنه لا يستطيع الاستعانة بمعيار النجاح الذي لا ينبغي أن يكون معياراً للحقيقة، لأن ما تم اختياره يظل حقيقياً في الفشل. والتصميم من ناحية أخرى - شيء مباشر تماماً، غير أن هذه «المباشرة» immédiatété ليست من نوع المباشرة التي للآنية التي تخضع للتوسط - ولكنها «مباشرة» «أنا» ي الشخصية. **والتصميم والشخصية شيء واحد بعينه.** وأخيراً، فإن الاختيار لا يقع - بواسطة التصميم - على

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ١٧٧ - ١٨٠.

هذا أو ذاك ـ وإنما يقع على نفسي، **فالاختيار والأنا لا يمكن أن ينفصلا**. فأنا نفسي حرية هذا الاختيار[١].

فلنضف إلى ذلك أن التصميم هو في أصله «إتصالي بالغير» communicative، وأن اختياري لنفسي هو في الوقت ذاته «اختيار للغير»، من حيث هو تصميم أصيل على الاتصال بأولئك الذين يتألف منهم الوسط الذي أعيش فيه. فليس مصيري الخارجي هو وحده الذي يتشابك مع مصير الآخرين، بل إن وجودي أيضاً متشابك مع وجود الآخرين[٢].

٣ ـ والإنسان الذي أصبحت من أجله الحرية صميم الوجود الشخصي يمكن أن يفزع أحياناً من هذا الاكتشاف، فيرفض أن يصير شيئاً واقعاً، وقد يختار أن لا يكون سوى ممكن. وهو يعاني إزاء هذا العجز عن تأسيس قراره في الدوافع ضرباً من الدوار يثير في نفسه القلق. وسر الاختيار ينبذ ما له من مقتضيات الموضوعية والوضوح العقلي. ذلك أنه في حاجة إلى اليقين. ومن هنا تنشأ أزمة «اللا ـ معرفة» non-savoir أي القلق الذي يجعلني أبتعد عما لا أعرفه، ويقطع أنفاسي أمام هوة التصميم. وهذا القلق لا يمكن التعبير عنه للغير، كما أنه يضعني في وحدة تامة، وهو يدفعني إلى البحث من جديد في الخارج عن دعامات ومعونات ذات طبيعة بحتة أفقد فيها حتماً «أنا» ي الشخصية، وأخيراً تترك المصادفة تقرر لي ونيابة عني. ولكن ينبغي ألا نعتقد أن فتنة الخيانة لا تنشأ إلا في ظروف احتفالية. **ومن الممكن أن تتسلل أزمة اللامعرفة أيضاً إلى مجموعة الأفعال الصغيرة التي أكسب بها نفسي أو أفقدها أيضاً**. وكل شيء يتوقف ـ بالنسبة إليَّ ـ على الطريقة التي أسير بها في سبل الوجود المتنوعة، وعلى هذا المستوى لا يوجد هناك شيء صغير أو تافه. ويجب أن أكون عازماً باستمرار على أن أظل «أنا ـ شخصية»، لأنه لا توجد ها هنا لحظة متميزة. وسيكون الزمان هو دائماً التحقق المستمر لما أنا عليه[٣].

وفي الوقت نفسه يجب أن أتخلى عن كل برهان على حريتي... فهذه الحرية تعرف نفسها، ولكنها لا تتعقل نفسها أبداً. وإذا أردت أن أفكر فيها، فإنها لا يمكن أن تظهر لي بوصفها بداية بلا سبب، والبداية إذا فهمناها على هذا النحو، تكون «علة ذاتها» causa sui، وهذا خلف. **فالبرهنة على الحرية إذن معناها القضاء عليها بانتظام**، لأن هذه البرهنة هي ربطها بعلة تفسرها وتجعل منها نتيجة، أعني أنها تجعلها أشد الأشياء تناقضاً مع الفعل الحر. بيد أن الحرية ـ بمعنى آخر ـ هي في الحقيقة «بداية مطلقة» وذلك من حيث **أنني أنا الذي** أختار، **وأن هذا الاختيار يمتزج بي، في الشعور الذي أكون فيه. الشعور بالضرورة الأصيلة لأن أكون نفسي**[٤].

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ١٨٠ ـ ١٨٣.
(٢) فلسفة جـ ط، ص ١٨٥.
(٣) فلسفة جـ ٢، ص ١٨٣ ـ ١٨٥.
(٤) فلسفة جـ ٢، ص ـظ ـ ١٩٠.

فأنا ألحق بما أكون عليه بوصفه إمكانية، **أعني أن**: **أتبنى نفسي**، وأصبح بكل قواي ما أنا عليه، وما أريده[1]. **وليس ثمة ما هو وراء الأنا الشخصية التي يرجع أصلها إلى ذاتها في التصميم**، والتي هي الأولى بصورة مطلقة. فإذا كان من الواجب علي أن أريد، وأن أريد في حرية، فذلك لأنني لا «أعرف» على وجه الدقة. فاللامعرفة هي منبع «وجوب الإرادة» devoir-vouloir: وإذا كنت أعرف وجود العلو، وكل الأشياء في سرمديتها، فإن الحرية تصبح حينذاك عديمة الفائدة، ويصير الزمان ممتلئاً. ولكنني موجود في آنية زمانية، وكل ما أعرفه هو الآنية كما تتبدى لي في اكتشافي للعالم، وفي الاتجاه الذي أرتكن إليه ـ فليس هو إذن الوجود في سرمديته. ولهذا يجب علينا إذن إما أن نتخلى عن البينة évidence، وعن اليقين certitude وعن البرهان preuve وإمّا أن نتخلى عن الحرية[2].

٤ ـ تحدثنا فيما سبق عن «الضرورة الأصلية للفعل الحر» nécessité originelle de l'acte libre. وقد يبدو في هذه العبارة شيء من التناقض. غير أن هذا التناقض ليس إلا في الظاهر، إذا فهمنا من الضرورة على الأقل تحديداً détermination لا شأن له بالتحديد الذي تتخيله المذاهب الحتمية، والذي يختلط مع الحرية نفسها.

فلنلاحظ أولاً أن الحرية الوجودية قائمة بين ضرورتين: ضرورة القوانين الطبيعية التي تضع في مواجهتي مقاومة الواقع التي لا سبيل إلى ردها إلى شيء آخر؛ ـ وضرورة القوانين الأخلاقية التي هي بالنسبة إليّ الشكل الثابت للقاعدة(règle) . والخطر الذي يتهدد الحرية هو أن تتلاشى تحت هذا الضغط المزدوج الذي لا تستطيع الحرية أن تقضي عليه، لأنه لا بد لها أن تتجلى في هذا الواقع نفسه الفزيائي والأخلاقي على السواء. **فالحرية لا تمارس نشاطها ولا تؤكد نفسها إلا في الموقف الذي هو على وجه الدقة ثقل الضرورة المزدوجة ـ التي تحدثنا عنها ـ وحقيقتها**. وهذا معناه أنها تصطدم دائماً وبالضرورة «بمقاومة» ما: والحرية التي تعتبر أنها قد انتصرت على سائر المقاومات محض خيال. وبهذا المعنى لا توجد حرية مطلقة: **وكل حرية واقعية تقتضي الصراع والنضال**: وبالتالي فإنها تكون محدودة محصورة باستمرار. والحرية المطلقة لا يمكن أن تكون إلا حرية «كل» مطلق كامل، أصبح لا يواجه أية مقاومة خارج ذاته، وإنما يجد كل المقاومات في داخل نفسه. ولهذا السبب أيضاً كان تصور «حرية مطلقة» (أعني حرية دون مقاومة) تصوراً محالاً، لأن مثل هذا الحرية تكون خاوية تماماً، وتتعلق بالعدم[3].

فلنحاول إذن أن ندرك الحرية في حقيقتها الوجودية، وسنرى **أنها لا يمكن أن تكون هي والضرورة إلا شيئاً واحداً**. والواقع أن الحرية لا يمكن أن تتخذ من حيث حقيقتها الموضوعية

---

(١) فلسفة جـ٣، ص ٢٠٦.

(٢) فلسفة جـ٢، ص ١٩١.

(٣) فلسفة جـ٢، ص ١٩١ ـ ١٩٥.

مظهر الشيء التعسفي l'arbitraire، فهي في أصلها الوجودي ـ الذي هو الشخصي الفردي ـ تُظْهر لنا الضرورة التي أكون فيها بحيث أحدد نفسي، كما قد تفعل ذلك ضرورة موضوعية بفضل ما فعلته حتى تلك اللحظة. وهكذا يبدو كل اختيار موضوعي على أنه شيء محدد، ما إن يقع مرة، حتى يمنع كل رجوع إلى الوراء. **فأنا حين أكون حراً في الاختيار، أرتبط بهذا الاختيار الذي أقوم به وآخذ على عاتقي نتائجه**. والشعور بهذا التصميم شعوراً واضحاً هو وحده الذي يجعل من اختياري اختياراً وجودياً. وأنا بهذا أرتبط ـ لا بواسطة الواقع التجريبي الذي قد صار على هذا النحو المعين نتيجة لاختياري، وإنما ارتبط بتلك الخطوة الحاسمة التي أخطوها في لحظة الاختيار تجاه نفسي بواسطة فعل خالق لذاتي autocréateur. **فأنا قد أصبحت على النحو الذي أردته لنفسي**. وليس من شك أن الزمان يترك لي دائماً إمكانيات أخرى، ولكن وجودي في هذه اللحظة عينها يرتبط بنفسه ويكون حراً في آن واحد.

وهذه الضرورة توجد في كل اختيار جديد، نتيجة للأساس التاريخي الشخصي. وهي تظهر لنا ـ في الواقع ـ ضرورة أعمق من الضرورة التي تتجلى في الشعور «بأن المرء موجود هناك، ولا يستطيع أن يكون على خلاف ما هو عليه»، ذلك الشعور الذي يرتبط بما لحرية الوجود من تصميم أشد ما يكون أصالة. غير أن هذه الضرورة الوجودية لا يمكن أن تدرك من الناحية الموضوعية على الإطلاق: أعني أن التصميم لا يمكن أن يعزى أبداً إلى أسباب خارجية أو إلى «علل» raisons: **ذلك أن الشعور الأصلي للوجود إنما يبلغ اليقين والعمق في كل امتلائهما في ذاته لا في غيرها**[1].

٥ ـ وهذا كله يسمح لنا بأن نحدد الصلة بين الحرية والعلو.

ولكي نصل إلى ذلك فلنبدأ من الشعور بالخطأ من حيث أنه مرتبط بممارسة الحرية. فنظراً إلى أني حر، فإني آخذ على عاتقي ما صنعته دون أن أستطيع أن أكتشف أبداً عند أية لحظة تبدأ مسؤوليتي. وأنا بحسب كل ما أكونه لا أستطيع أن أتجنب تحمل ما لم يكن في إمكاني تجنبه، وبالتالي لا أستطيع تجنب أصل وجودي الفردي والعيني نفسه، الذي هو أساس ما أردته، وما يجب أن أريده. وأكثر من ذلك فإني لا أستطيع تجنب أساس كل ما كان يجب علي أن أفعله دون أن أكون قادراً على أن أفعل شيئاً خلاف ما فعلت في الموقف الذي كنت فيه. فأكون كأنما **قد اخترت نفسي على النحو الذي أنا عليه قبل الزمان**. وإذا كنت أستطيع أن أعرف بداية مسؤوليتي وخطأي، فمعنى ذلك أنها تصبح في هذه الحالة شيئاً محدوداً يمكن تجنبه، وتكون حريتي حينئذ هي إمكانية تجنبها.

هناك إذن **خطأ لا سبيل إلى تجنبه**. وحريتي تصطدم بضرورة الخطأ هذه التي يبدو كأن

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

الحرية تقضي عليه. ولكنه في الواقع يحيط بها (أي بالحرية) إلى درجة أنني لا أستطيع محاولة الإفلات من هذا الخطأ دون أن اقترف هذا الخطأ الآخر الذي هو إنكار حريتي نفسها. وهكذا، **كيفما كنت، فأنا مسؤول عن نفسي**، وفي الفعل الحر وحده أكتشف ما أنا عليه. فهل أنا مستقل أو غير مستقل؟ الواقع أن هاتين الكلمتين غير مناسبتين للتعبير عن حقيقة وجودي. فلا هذه ولا تلك تكفي، وإنما الإثنتان معاً كلمتان ضروريتان. فنحن لا نستطيع أن نقبل «التبعية» dépendance كما تتضمنها المذاهب اللاهوتية doctrines théologiques مثلاً، حيث لا تستطيع الحرية أن تمارس نشاطها إلا حين يحركها الله، كما لا نستطيع أن نقبل استقلال حرية تقتضي - باستنادها إلى نفسي فقط - أن يكون من الممكن وجود الخطأ بلا علو داخلي في الحرية. والواقع أنه بدون هذا العلو، يقوم السؤال الخاص بمعرفة لماذا يجب أن أريد: فالإرادة إذا لم تتوفر الإجابة على هذا السؤال - تصبح مجرد فعل تعسفي يخلو من المسؤولية. ولكن، إذا كان العلو خارجياً بالنسبة لحريتي، فإن إرادتي تصبح مجرد طاعة ميكانيكية. **وعلى هذا فإنه لا يمكن أن نلتقي بالعلو إلا في صميم حريتي نفسها**. وأنا حين أكون حراً، أجرب في حريتي وبواسطتها وحدها العلو الذي يؤسسها.

وإنني لأشعر - ابتداء من أصل «أناي» - الشخصية بأنني لم أصنع نفسي، وحين أعود صوب أعماق إرادتي الأصلية، أرى في وضوح **إنني حين أكون نفسي** تماماً، فإنني لست نفسي وحدها. فهناك نقيضة antinomie لا سبيل إلى التغلب عليها وهي: أنني لا أستطيع أن أكون بذاتي وحدها ما أكونه على أساسي الخاص، وذلك لأنني لا أصبح ما أكونه أبداً إلا بواسطة «الآخر» l'Autre فأنا مبدأ نفسي، وعلى هذا الأساس أكون مسؤولاً عن نفسي، - ومع ذلك، فإنني لا أستمد من ذاتي وحدها ما أنا عليه: فأنا أكون ما قد أردته، من حيث أنني قد تلقيته مشاطرة مع الغير. وهذا الشعور هو الذي يفسر إحساسي بالوحدة التي لا انفصام لها بين الحرية والضرورة في العلو[1].

ولكن ما هي على وجه التحديد طبيعة هذا الخطأ الأصلي في الحرية؟ الإجابة هنا، لا يمكن إلا أن تكون إشارة إلى «واقع» الحرية نفسه، ولا يمكن أن تكون تفسيراً عقلياً بحال من الأحوال، ذلك أن الشعور بالحرية الذي هو الحقيقة الوحيدة للوجود الممكن - دون أن يكون مع ذلك هو الحق المطلق، هذا الشعور يجعلني مذنباً على نحو غير مفهوم[2] فلنقل مع ذلك، **إن الحرية تدعي أنها تتجاوز - في الوجود المطلق - التناهي المفروض على الآنية**. واللاشرطية l'incoditionnalité لا تعرف مقياساً، **وهذا النزوع إلى المطلق هو الذي يكون الخطأ الأصلي للحرية**. إذ يجب على الوجود أن يدرك نفسه بوصفه آنية متناهية تلتقي خارج ذاتها بوجودات

---

(١) فلسفة جـ ٢، ص ١٩٦ - ١٩٩.

(٢) فلسفة جـ ٣، ص ٧٣.

أخرى كما تلتقي أيضاً بالطبيعة. ولكنها من حيث هي وجود ممكن، تريد بالضرورة أن تتحقق تحققاً تاماً. ولا شرطيتها تنحصر في أنها تريد المستحيل: وكلما أوغلت في اتجاه أطماعها المتأصلة، استبدت بها الرغبة للوثوب فوق المتناهى **ومقياسها الخاص هو أنها بلا مقياس**[١].
ولكن هذا أيضاً هو علة إخفاقها، ذلك لأن الطبيعة التي في أعماق الوجود. تثور على ادعاءات الوجود لتحويلها إلى مادة خالصة بالنسبة إلى حريتها. ولكن، لما كان على الوجود ـ من حيث هو حرية ـ أن يسلك بالضرورة هذا السبيل، وجب عليه نتيجة لذلك أن يتحطم في الآنية حين يصطدم بالطبيعة. **وهذه هي نقيضة الحرية: فإما أن يندمج الإنسان في الطبيعة، ويقضي على الوجود باعتباره حرية ـ أو أن يدخل في صراع مع الطبيعة، ويحطم الآنية**. والإخفاق في نهاية الأمر، يمكن تفسيره بأن الوجود بمعناه الحقيقي يوجد في الآنية: فلكي أكون موجوداً وجوداً حقيقياً ينبغي علي أن أحطم دوام الآنية وثباتها. وهكذا يتم التكفير عن خطيئة اللاشرطية بالأنقاض المتراكمة بواسطة آنية تريد البقاء ومواصلة الحياة بكل ما تملكه من دوام تجريبي[٢].

هذه هي إذن الخطيئة الأولى الضرورية التي تفسر سائر الخطايا الجزئية. **فلا محيد على الإطلاق عن خطيئة اللاشرطية، لأنها في الحقيقة شرط الوجود نفسه**[٣].

(٥)

العلو La Transcendance

لقد التقينا باستمرار في الصفحات السابقة بهذا «العلو» الذي يكون ـ في رأي يسبرز ـ

(١) ويقول يسبرز (فلسفة جـ ٢ ص ٧٣) إن هذا ما يعبر عنه سفر التكوين بصورة أسطورية حين يقول: «هوذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر» (سفر التكوين، الإصحاح الثالث، فقرة ٢٢) ويضيف يسبرز: وبهذا أصبحت الخطيئة الأولى للحرية هي في الوقت نفسه الخطيئة الأولى للألوهية.

(٢) فلسفة جـ ٣، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٢.

(٣) يمكن أن يتخذ الشر أو «الموت الوجود» بحسب رأي يسبرز (فلسفة جـ ٢، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧) صورتين. فمن الممكن أن يتلخص في «الانحصار في عزلة الذاتية»؛ بأن ينفصل عن الكل انفصالاً لا علاج له: فأنا أريد أن أكون الإله؛ وفي كراهيتي لآنيتي الخاصة أتحدى واقع الآنية، فأنا لم أعد أريد أن أتحملها على أنها آنيتي، فأتمرد على أساس وجودي. وأنا بحركة التحدي ـ أعيد بواسطة إمكان الانتحار ـ ما أعطي لي دون أن أريده (فلسفة جـ ٢، ص ٧١ ـ ٧٢). ويمكن أن ينحصر الشر ـ في المحل الثاني ـ في «الضياع في الموضوعية» (فلسفة جـ ٢، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٨). والحقيقة أن الشر هو الطريق المؤدي إلى الخير، ذلك أن التحدي الذي يضاعف من توتر الوجود الباطني يجعل الوجود ممكناً (فلسفة جـ ٣ ص ٧٤). فهو التعبير السلبي عن الصلة بالعلو (فلسفة جـ ٣، ص ٧٩)، أعني أن الشعور بالشر يجب أن يزداد مع شعور الخير، ولا أستطيع أن أنأى عن الشر وأتغلب عليه إلا إذا كان داخل نفسي (فلسفة جـ ط، ص ١٧٣). وينبغي أن يمنعني الشعور بالإثم العميق الجوهري من أن أجد أية راحة في عالم الآنية (فلسفة جـ ٣ ص ١١١). وهذا معناه أن الخير والشر لا يوجدان وجوداً سابقاً على الحرية والاختيار. **فالاختيار هو الذي ينتج الخير والشر** بحسب ما تكون عليه الإرادة التي تختار بحرية وفي هذه اللحظة خيرة كانت الإرادة أو شريرة(فلسفة جـ ٢ ص ١٧١).

«سر» الوجود. ويجب علينا الآن أن نتوغل في بحثنا عن معنى هذا العلو، وما هي طبيعته[1].

١ ـ وهنا يوضع أولاً سؤال خاص بـ «المنهج»... إذ أنه يجب استبعاد مناهج معينة شائعة بين الميتافيزيقيين. يقول يسبرز: إننا لا نستطيع أن نلجأ إلى «المنهج التنبئي» méthode prophétique (أي المنهج اللاهوتي) الذي لا يفضي بنا إلى أن نجعل موضوعاً (objectiver) وعلى هيئة حقيقة صادقة بالنسبة إلى كل شيء ـ ما لا يمكن أن يكون له واقع، وإلى أن نضع اليقين المطلق في اللحظة الوجودية. ويوضح يسبرز أن مثل هذا المنهج لا يفضي اليوم إلا إلى الخرافة.

كما لا نستطيع أن نثق أكثر من ذلك بمنهج ينحصر في محاولة الكشف عن وجود «العلو» من طرائق مماثلة للطرائق العلمية. **فما من تحقق تجريبي يمكن أن يجعلنا نبلغ «علواً» لا يمكنه أبداً أن يكون شيئاً** chose، أو حتى لا يمكنه ـ كما نتخيل أحياناً ـ أن يكون موجوداً افتراضياً يقع عند الحد الأقصى للمعطى بوصفه أساسه الأخير: فنحن في كلتا الحالتين نرجع «بالعلو» ـ بجعله مادة إلى وجود ـ في ـ ذاته مجرد من اليقين ومن العلو الحقيقي في آن واحد[2].

وعلى هذا فإن المنهج الصحيح هنا، كما هي الحال في كل مرة يتعلق الأمر فيها بالوجود، هو منهج الامتلاك L'approriation ومنهج «الحضور» Présence، كما يتحققان في الحرية وبواسطتها. **وليست الميتافيزيقا ـ إن كان لها معنى، سوى ظهور هذا الحضور للعلو**؛ بعد أن أصبح واقعاً شخصياً حاضراً، وإلا كان تلاعباً سطحياً يحتفظ بشيء من القيمة لكل ما يتصل بإمكانية الوجود، ولكنهُ ـ نظراً لعدم فهمه أن الإمكانية الوجودية نداء موجه إلى حرية الأنا ـ الشخصية ـ ينحرف إلى البحث عن موضوعية متناقضة[3].

وهذا كله يثبت لنا مرة أخرى أن كل محاولة للبرهنة على وجود «العلو» محاولة واهمة: فما من دليل موضوعي أو حجة ضرورية يمكن أن تعطينا البرهان الذي نبحث عنه. **فليس هناك برهان ممكن وحاسم على وجود «العلو»**، إذا كنا نعني بالبرهان البرهان القائم على مقولات العقل أو البرهان المستعار من معطيات وحي يفوق نظام الطبيعة[4] **والوجود كما نمارسه في الحرية هو وحده الذي يمكنه أن يمهد لنا الطريق إلى علو** يكتشفه في نفسه، ويكون موضوعاً للإيمان، مادام لا يبلغه إلا بواسطة وثبة إلى ما وراء كافة العلل وسائر المقولات وجميع الشواهد

---

(١) سنكتب من الآن كلمة «علو» بين علامتي تنصيص لكي تدل على أنها تشير من الآن فصاعداً إلى مطلق الوجود الذي لم يفرض حتى الآن على البحث الوجودي إلا بوصفه حقيقة حاضرة في كل مكان ولغزاً يستعصي على الحل. وليس معنى ذلك أن سره يجب أن يرفع، ولكننا سوف نعرفه على أنه كذلك، أي على أنه السر بلا منازع. كما سنستخدم أيضاً (كما يفعل يسبرز عادة) الكلمة المجردة «علو» (بدلاً من أن نقول المتعالي) لكي نتحاشى أن نضفي على وجود العلو الطابع العيني المحدد لموجود متعين في ذاته.

(٢) فلسفة جـ ٣، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٣) فلسفة جـ ٣، ص ٣٢ ـ ٣٤.

(٤) ١) فلسفة جـ ٣، ص ١٣.

الموضوعية. و «العلو» الحقيقي ـ كما سنؤكد ذلك فيما بعد ـ عبارة عن «شفرة» chiffre؛ والبحث عنه معناه الدخول في صلة وجودية معه، والعثور عليه معناه قراءة الشفرة التي يكونها بالنسبة إليَّ دائماً، وجعله في نفس الوقت حضوراً بالنسبة إليّ[1].

وهكذا نجد الطريقين اللذين سلكتهما الميتافيـزيقا في أغلب الأحيـان مسدودين سـداً لا سبيل إلى اجتيازه. والواقع أن الفلاسفة قد بحثوا عن الله في «علو» ثـابت (غير متحـرك) قائم وراء كون متناه على هيئة وجود فردي وعلة أولى لكل ما هو موجود. وثمة فلاسفة آخـرون قد تصوروا الألوهية على أنها إله باطن (محايث) Dieu immanent لجملة الواقع، وهذا الآله يظهر أو هو يتحقق بصيرورة لامتناهية في الفرديات المتعينة في التجربة وبواسـطتها. وهـذان التصوران لـلإلـه أعني المـذهب التـأليهي théiste، ومـذهب وحـدة الـوجـود (أو حلول الله في العـالم) pantheisme عـلى درجة واحـدة من البطلان والتنـاقض، لأن ما في وحـدة الوجـود من قـول بالمحايثة ينافي العلو، وما في مذهب التأليه من علو ينافي المحايثة[2].

أما أن نجعل من العلو شيئاً «فيما وراء العالم» au - delà du monde، فأمر مستحيل على حد سواء، إذ أن هذا التصور يحيل الواقع التجريبي إلى معـطى حسي بحت، ويصبح بـالتالي عدماً للوجود، لأننا قد افترضنا أن كينونة الوجود موجودة عبر هذا العالم ومـا هو عبـر العالم في التصورات الشائعة يظهر بواسطة علامات ومعجزات وبواسطة «وحي يفوق الطبيعة»، قد يكون محدداً من الناحية التاريخية أو متخذاً صورة «دراما» تجري في ديمومة الزمان. ونستطيع أن نوافق على أن هذا التصور يفتح إمكانية الصعود فوق الوجود التجريبي، ولكن لا نوافق على أنه فعال بالنسبة إلى الجميع، أو على أنه فعال باستمرار[3].

٢ ـ فلا ينبغي أن نفصل مطلقاً بين العلو والمحايثة. و «الوجود الخالص وراء العالم» وجود فارغ لا غناء فيه. **إذ يجب أن يكون العلو محايثاً للوجود بما هو وجود**. ولهـذه المحايثـة صبغة

---

(١) فلسفة جـ٣، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) الواقع أن مذهب المؤلهة أبعد ما يكون عن استبعاد محايثة الله للعالم إذ أنه يعتبر هذه المحايثة أو الجوانية أمـراً جوهرياً بالمعنى المطلق، بل يعتبرها أمراً يقتضيه علو حقيقي. والحقيقة أن معنى العلو الإلهي هو الاستقلال المطلق لله في كمال وجوده اللامتناهي، ولكنه يعني في الوقت نفسه الحضور الضروري للإله بواسطة قـدرته الخلاقة بالنسبة إلى جميع الموجودات التي يأمرها بالوجود. فإذا لم توجد هذه الجوانية أصبح العلو شيئـاً وهمياً، لأن الإله سيكون حينئذ خارجاً بالنسبة إلى عمله الذي يصبح عند ذلك ونتيجة له حداً بالنسبة إلى الإله، أو معطى، وهذا باطل تمام البطلان. وعلى العكس من ذلك فإن المحايثة تستلزم العلو، لأنه بدون المحايثة يختلط الإله بالعالم بوصفه قانونه الداخلي، أو باعتباره مجموع الموجودات (وهذه هي وجهة نظر وحدة الوجود). **فالعلو والجوانية يقتضي أحدهما الآخر بوصفهما مظهرين متضامنين لحقيقة واحدة**، وهذه هي القضية الرئيسية في مذهب التأليه.

(٣) فلسفة جـ٣، ص ١٢٩ ـ ١٣٤.

المفارقة الواضحة paradoxal. فالمحايث هو اليقين الوجودي للأنا ـ الشخصية التي لا يدركها أي شعور، ولكنها تجعل وجود العلو حاضراً، لا من حيث أنه كذلك، إذ لا وجود لهوية بين الوجود والعلو، ولكن من حيث هو «شفرة» chiffre. **فالعلو المحايث هو محايثة لاتزال تتلاشى**. والشفرة هي الوجود الذي يجعل من العلو حضوراً، دون أن يصير العلو وجود ـ الموضوع être-objet ودون أن يتحول الوجود إلى وجود ـ الذات être-sujet: فالشفرة قائمة دائماً وأبداً بين الوجود والعلو[1].

ومن هذا لا يتأتى لنا أن «نتعقل» العلو. وقد شعر المتصوفة بهذا في وضوح حين سلكوا للوصول إلى الله «طريق اللامعرفة» (La voie de non-savoir)[2]. ولكنهم لم يسيروا في هذا الطريق سيراً كافياً؛ لأنه إذا كان من الخطأ أن نجعل للمطلق صفة «الشيء» chose فإن أي صفة حتى ولو كانت سلبية ـ لا تصدق أبداً على العلو، ولا النفي ولا الإثبات يكشف عن المطلق؛ لأنه «وراء كل منطوق به» حتى ولو خلصناه من الشوائب وسرنا إلى مطلق الكمال. ونحن نجده مرة أخرى فيما يسميه «يسبرز» بـ «عاطفة الليل» (passion de la nuit) أي في ضروب السلوك التي تقلب كل نظم الحياة الإنسانية رأساً على عقب، والتي يبدو أنها سائرة نحو هوة العدم اللازمانية. وأياً كان الطابع الشيطاني لعاطفة الليل هذه، فإنها ليست الشر بما هو كذلك، كما أن «قانون النهار» la loi du jour ليس هو الحقيقة والخير. فليس من نظام الوجود أن يتحقق كل شيء في الوضوح والنجاح، وأن تتطور الحياة في طمأنينة السعادة ونشوة الفرح، وأن نتقبل الموت دون أن نحبه. والحقيقة أن هناك علواً لا نطيعه حين نعتنق «النهار» وضروب الولاء له: ذلك أن طريق التدمير la voie de la destruction منفذ يؤدي إليه أيضاً. ولما كانت «عاطفة الليل» مفتوحة العينين قائمة وراء الخير والشر، ومتجهة إلى تأليه الموت، وفي عذاب الظلام وقلقه، فإنها أيضاً طريقة للوصول إلى العلو. إذ أنني حين أغرق نفسي بإرادتي النازعة إلى هوة العدم أحقق أعمق الحقائق دون أن يتركني الشعور بأن توجهي نحو العدم توجه آثم[3].

والواقع أن أية صورة نتصورها، حتى ولو كانت صورة الخير المطلق لا تستطيع أن تجعلني أُميِّز العلو: كما أن أي وصف، حتى ولو كان سلبياً، لا يمكن أن يصدق عليه[4]. **فليس لهذا العلو شكل figure، كما أنه ليست له أية أمارة مميزة، سواء فيه أم في خارجه**[5]. إنه محتجب وبعيد لأنه «عسير المنال»، ولا يمكن مقارنته بشيء، لأنه ذلك «الآخر» بالمعنى المطلق» -absolu

---

(١) فلسفة جـ ٣، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) فلسفة جـ ٣، ص ١٦٤.

(٣) فلسفة جـ ٣، ص ١٠٢ ـ ١٠٧.

(٤) فلسفة جـ ٣، ص ٣٠٠، راجع أيضاً «العقل والوجود» ص ٨٣.

(٥) فلسفة جـ ٣، ص ٢٣.

ment autre الذي لا يوجد بينه وبين أي شيء مقياس مشترك. وهو يأتي في هذا العالم بوصفه قوة أجنبية، ويتحدث إلى الوجود الذي يقترب منه دون أن يكون بالنسبة إليه غير لغز لا بد له أن يفك طلاسمه[١]. والألوهية تنتزع مني حريتي إذا ظهرت لي عن طريق آخر غير طريق «الاتصال غير المباشر»[٢].

ولهذا ينبغي أن نؤكد من جهة طبقاً لتراث الصوفية ـ لكن مع السير إلى الطرف الأقصى الذي لم يبلغوه ـ أن مقولات الفكر جميعاً يمكن أن تفيد في تأسيس قضايا سالبة بالنسبة إلى العلو، لأنه ليس هذا، وليس ذاك، وهو ليس كيفاً وليس كماً، وهو ليس متعدداً، وليس وجوداً être، وليس عدماً neant . . إلخ ـ ومن جهة أخرى فإن هذه القضايا السالبة نفسها لا تكشف لنا أبداً سر العلو الذي لا يمكن أن يعرفه الفكر، والذي لا يحدده شيء على الإطلاق. وكل ما نستطيع أن نعرفه عنه هو أنه موجود، دون أن نعرف ماهيته أبداً، **بحيث أن العبارة الوحيدة التي يمكن أن نطلقها عليه تنحصر في أن نقول مع «أفلوطين» «إنه ما هو عليه»**، أو أن نقول مع إله العهد القديم: «أنا الذي أنا» أهيه الذي أهيه[٣] (سفر الخروج، إصحاح ٣ فقرة ١٤).

هذا هو ديالكتيك التفكير الذي يسير في اتجاه العلو pensée transcendante، إنه يتم في «اللامعرفة المطلقة» le non-sovoir absolu، ولا بد له من أن يجدد دائماً هذا التجاوز لكل فكر متميز ينزع بطبيعته إلى جعل الشيء موضوعاً. . . لا بد له من تجديد هـذا التجاوز في الاتجـاه الذي لا يمكن فيه تعقل الموضوع impensabilité بمعنى أنه لا يفكر في «شيء ما»، وأنه مع ذلك وفي الوقت نفسه لا يدور حول عدم الوجـود[٤]. ولما كـان نشاط العلو متجهـاً صوب الـوجود نفسه، فإنه يصل هنا إلى حده، ولكنه لا يجد الإجابة التي يبحث عنها، لأنه قد التزم حركة لا يمكن أن تتوقف في أي مكان، . . وإنها لتوتر مؤلم في اتجاه نهاية متعذرة المنال، لا تترك له شيئاً مفتوحاً سوى «المعادل الوجودي»(l'adéquation existentielle) أعني كل ما يكون في اللحظة الحاضرة من امتلاء في الفراغ المطلق لكل فكري موضوعي متميز[٥].

---

(١) فلسفة جـ ٣، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٢) فلسفة جـ ٢، ص ٢٧٢ يبين يسبرز أنه من الخطأ أن نعتبر «صوت الضمير» Voix de la conscience هو «صوت الله» كأن الله يقترب مني بصفته «أنت» ليتحدث إلي، وهذا هو الذي يجعل الاتصال بالله اتصالاً مباشراً. أما بالنسبة إلى السلطة الدينية، فإنها أقل من ذلك جدارة بالتحدث باسم الله. . . ذلك أن صوت الله لا يمكن أن يسمع، وإلا لما استطاع أن يقاومه أحد. ومن الحق أن السيد المسيح قد تكلم، غير أن صوته حين يقول الحق ليس غير صوت إنسان، أما صوت الله فإنه بعيد إلى ما لا نهاية، وإلا فإنه يقضي على كل حرية، ويجعل من الخضوع السلبي قانون الوجود (فلسفة جـ ٢، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٥).

(٣) فلسفة جـ ٣، ص ٦٧، ويضيف يسبرز إنه حتى هنا: «وسواء في الهدوء الفلسفي عند فيلسوف كأفلوطين، أو في الحيوية الدينية عند اليهود، فإن مقولات العقل لا تكف عن التسلل هنا أيضاً، لأن هذه الصيغ تستدعي ظهور وجود على هيئة موضوع (ما هو ce que) ووجوداً على هيئة ذات.(«أنا»).

(٤) فلسفة جـ ٣، ص ٣٩.

(٥) فلسفة جـ ٣، ص ٣٧.

وهذا يبين لنا بياناً كافياً ما يحيط بالكلام عن العلو من صعوبة ولبس؛ فهو ليس «الواحد المطلق» الذي قال به «أفلوطين»، ذلك لأن الوجود هنا هو للآخر وفي الآخر، كما أنه ليس الثنائية الخالصة التي من شأنها أن تحطم نفسها بوصفها وجوداً. **ولهذا يجب علي أن أتجاوز الوحدة صوب الهوية التي يستعصي علينا تعلقها بين الواحد l'Un والآخر«L'Autre»** [١]. بل ينبغي أن أتجاوز التاريخية، لأنه إذا كان العلو لا يمكن إدراكه إلا في التاريخية، فإنه لا يمكن تصوره هو نفسه باعتبار أنه تاريخي تماماً[٢]. **إنه خروج كل تفكير عن جادته، وهو هوية المعقول واللامعقول**[٣].

٣ ـ فلنحاول مع ذلك أن نصل إلى شيء من الوضوح في هذه الهوة المتلفعة بالأسرار، وأن نحدد علاقاتنا «بالعلو».

قلنا إن «المتعالي» هو «المطلق»، أعني أنه ـ في مقابل كل ما هو متناه في التجربة، بل في مقابل الإمكانية اللامتناهية المفتوحة أمام الوجود ـ **هو الواقع بلا إمكانية**، أو الواقع المطلق الذي لا يوجد وراءه شيء، والذي أقف إزاءه صامتاً. فأنا أعرف إذن أنني ألمس «العلو» في كل حالة أصطدم فيها بحقيقة لا يمكن أن تستحيل إلى إمكان، أعني الحقيقة التي يمكن فيها اتخاذ قرار، وذلك لا عن عوز ـ بل، على العكس من ذلك ـ بسبب أن إمكان القرار (أو الحرية) يدل على عجز déficit الوجود في الآنية الزمانية[٤].

فالعلو إذن ـ بما هو كذلك ـ هو ذلك الذي يحدد في الحرية الوجودية وثبة لا محدودة، هو الذي يمنعها من أن تجد في نفسها اكتمالها واكتفاءها. وهذا الاكتمال، وذلك الامتلاء لا تستطيع الحرية أن تجدهما ـ ومعهما المغفرة pardon والخلاص délivrance ـ إلا في وجود العلو، أعني في ذلك الجهد الذي تبذله لكي تتجاوز نفسها دون انقطاع نحو حد متعذر المنال في ذاته. **فوثوب الحرية باستمرار إلى ما وراء حدودها نحو موجود هو نفسه بلا حد أو شكل، هو بالنسبة إليها تماماً إدراك العلو**، وهي بهذا تحس بالسكينة العليا في الديمومة الزمانية[٥]. وإذن فالعلو هو **انفتاح الوجود على إمكانياته الخاصة**، وهذا هو السبب في أن الوجود الشخصي الذي هو الوجود المرتبط «بالعلو» ـ ليس سوى الوجود «الممكن» الذي يعاني توتراً مستمراً لكي يكتمل في آخر لا يستطيع بلوغه أبداً، اللهم إلا في هذه الاستحالة نفسها[٦].

---

(١) فلسفة جـ ٣، ص ٤٨.
(٢) فلسفة جـ ٣، ص ٢٣.
(٣) فلسفة جـ ٣، ص ٥٤.
(٤) فلسفة جـ ٣، ص ٩.
(٥) فلسفة جـ ٣، ص ٥.
(٦) فلسفة جـ ٣، ص ٤ ـ ٥.

العلو، بما هو كذلك - هو ما يحيط بنا l'enveloppant ، وهذا المحيط بنا لا يصح أن نفهمه - (وهذا جلي الآن) على صورة الكليات الملموسة التي تشملني، سواء أكان الأمر متعلّقاً بكليتي الخاصة أم بكلية العالم التجريبي، أم حتى بالكليات المثالية التي أنشئها لكي أدخل فيها كل ما هو واقعي وكل ما يمكن تصوره. فهذه الكليات متغيرة ومتحركة باستمرار، وهي لا تكتمل أبداً: فهي لا تستنفد إمكانياتها أبداً، والعلو من حيث هو محيط بنا لا يمكن تصوره على هيئة محيط المجهول océan d'inconnu الذي يحاصر أفقي. وهذا «الوجود في ذاته» être en soi الذي تخيله «كانت» ليس في الحقيقة - كما رأينا - سوى مجرد حد لمعرفتنا، وهو - بما هو كذلك - ليس سوى مظهر أو جزء من العالم. **العلو هو ذلك المطلق المحيط بنا l'enveloppant absolu الذي يتعذر بلوغه - ولو بصورة مباشرة - على كل إدراك تجريبي، كما أنه يستعصي على كل بحث، والذي «وجوده» غير المرئي وغير المعروف هو الأساس نوجودي المعطى لي في العلاقة التي تقوم بيني وبينه، وبواسطة هذه العلاقة نفسها**[1].

---

(١) العقل والوجود ص ٣٥ - قلنا إن يسبرز يستبعد تماماً كل أنطولوجيا، أعني كل فكرة كلية عن الوجود. يقول يسبرز: إن الأنطولوجيا لا يمكن أن تؤدي إلا إلى إحالة الوجود إلى موضوع على صورة الشيء، كما هي الحال في وحدة الوجود Panthéisme والواحدية monisme. ومع ذلك نستطيع أن نلاحظ هنا مرة أخرى أن ثمة أنطولوجيا كامنة في الصفحات التي يتحدث فيها يسبرز بإضافة عن «وجود العلو» لكي يقنعنا بأن هذا الوجود يتجاوز كل تصور، وكل تعبير بل كل سلب. وكل ما نستطيع أن نقوله عنه هو أننا لا نستطيع أن نقول عنه شيئاً اللهم إلا أنه موجود (ونستطيع أن نتساءل هل من الممكن أن نؤكد عنه أنه «موجود» بوصفه متعالياً؟ أما بالنسبة إلى يسبرز فإن كل شيء يستند هنا إلى إخفاق المحايثة immanence، ذلك أنني أصطدم بالضرورة بالآخر. ولكن كيف نقول إن هذا هو «الآخر» هو «الوجود»، وليس هو التسمية لحدودي وقد جعلتها أقنوماً، وأنه مجرد تجسيد موضوعي لتناهي ذاتي؟).

فلنحاول إذن أن نستخلص (إذا كان ذلك ممكناً) أنطولوجية «وجود العلو» أي «وجود الله». يقول يسبرز: إنه المطلق المحيط أو المطلق. فما معنى هذا؟ إننا إذا وضعنا في اعتبارنا كافة ضروب السلب التي ذكرناها (المحيط ليس هو الكل الأعظم في مذهب وحدة الوجود، كما أنه ليس «الشيء الذي في ذاته» عندما كانت، أو الإله الشخصي في اللاهوت المسيحي، وهو ليس شيئاً مما يظهر بأية طريقة كانت أو يتلقى أية صورة كانت) فإننا نقول عند ذلك إن المحيط بنا هو «الموجود غير المتعين بعد» ولكنه يعلن عن نفسه إلينا، ويتنوع بالنسبة إلينا - ولكن لا في ذاته، وإنما بمظاهره التي هي العالم والأنا والعلو. فحقيقته الجوهرية هي إذن «اللاتعين المطلق» L'indétermination absolue (فلسفة الوجود ص ١٤ - ١٧) وهو من هذا الوجه «فريد» «ومطلق» في آن واحد، هو فريد لأن «كل موجود موجود في الوجود»، (فلسفة جـ ١ ص ٦) - وهو مطلق لأن هذا اللامتعين هو الحد النهائي الذي لا يمكن تجاوزه (وإنما هو في ذاته لامتناه مطلق وغير قابل للتجاوز (فلسفة جـ ٣، ص ٥). - ولنا على هذه النقط عدة ملاحظات، دون أن ندخل في مناقشة تفصيلية. **أولاً**: هذا الموجود الذي لا تعين له مطلقاً، لا يستعصي على تعقلنا له فحسب (كما يردد يسبرز ذلك باستمرار، وهو في ذلك على حق) بل هو لا يستطيع أن يوجد مطلقاً، لأنه لا وجود مطلقاً لموجود غير متعين: ومثل هذا «الموجود» هو اسم العدم. وحين يقول الفلاسفة المسيحيون والمتصوفة إن الإله هو «محيط اللاتعين» océan d'indétermination فذلك لكي يستبعدوا من تصورنا للآله كل تعين يجعل منه موجوداً جزئياً particulier. فالله في حد ذاته هو «الموجود الذي

(٦)

رامــوز العلو (الشفرة) Le chiffre de la Transcendance

١ ـ نستطيع أن نرى الآن بأي معنى نستطيع أن نقول إن وجود العلو «قابل للإدراك» أو «قابل للمعرفة»، وهـو يمكن أن يدرك ويعـرف بوصفـه «اقترابـاً» أو «دنوا» approche ou une proximité ،ولكن بحيث لا يصبح فيه الإلـه الـذي يقتـرب منـي موضوعـاً بالنسبـة إلـيّ على الإطلاق: وأياً كان اقترابه فإنه دائماً على بعد لا يمكن بلوغه[1]. وإذا شئنا الدقة، فإنه لا يوجد أبداً أمامنا؛ غير أني في كل مرة أكون فيها ما أنا حقاً في الحرية، وفي كل مرة أخضع لـ («قانون النهار» فإنني أشعر بحضوره بوصفه حداً وأمراً أتوقعه. إنه لا يطالبني بشيء: لا بعبادة ولا مديح ولا دعاية: فهذه الأشياء جميعاً تجعل من الإله واقعاً من وقائع العالم، وحضوراً مادياً محسوساً. أما الإله العلو فهو **إله محتجب، والأمر المميز للألوهية هو أنها تقتضي من الإنسان أن يبقى دائماً في صلته بها في محنة الشك**. ولهذا السبب أيضاً فإن الصلاة التي أخاطبه بها ليست أبداً صيغـة محددة بواسطة التقاليد، بل هي التعبيـر عن انفتاحي صـوب وجوده المحتجب المتعـذر المنال. فالكلمات ها هنا تكون دائماً لا لزوم لها، إذا كان غرضها الوصول إلى الراحة النهائية. والصلاة الحقيقية هي تلك التي يتم التعبير عنها في الحرية، أعني في الفعل الذي بواسطته أثب نحو العلو وأنتصر على وجودي الشخصي[2] في الوقت الذي أدرك فيه عدم العالم.

وهكذا يكون «الحضور» و «البحث» هنا شيئاً واحداً بعينـه، وما قلنـاه آنفاً عن الـوجود ينبغي أن نعيد قوله عن العلو: **فهو «حضور» لا يوجد إلا من حيث هو بحث**، وهذا البحث لا يمكن أن يفصـل أبداً عمن يبحث عنـه. فـأنـا بمجـرد أن أبحث عن العلو، يكـون حـاضـراً بالفعل[3]. وهذا ما يضفي على ديني المعنى الشخصي المطلق الذي يجعل منه ديناً حقيقياً، على

له التحقق المطلق« l'ens realissimum وهو «الفعل» الخالص acte pure الذي هو التعين الفعلي المليء لكماله اللامتناهي. **ثانياً**: إن نظرية يسبرز تفضي إلى واحدية monisme خالصة وبسيطة، لأنه إذا كان الوجود «في ذاته» لا تعيناً بالمعنى المطلق، فإن تحديدات التجربة ليست سوى مجرد مظاهر (وهي التي بها يعلن «الوجود» عن نفسه) وأي تنوع يمكن أن يجد مكاناً في الـلاتعين المطلق؟ **ثالثاً**: يبدو أن هذه الواحدية تنتهي إلى تصور هيدجر للهوة Abgrund أعني هوة الوجود الغفل أو العماء الذي لا تخرج منه الموجودات لحظة إلا لتغرق فيه من جديد. **رابعاً**: من المستحيل أن نفهم كيف يمكن لهذا الوجود الذي لا تعين له مطلقاً والـذي يستغرق إيجابيته الفريدة في سلبيته ـ كيف يمكن لمثل هذا الوجود أن ينتج هذه الوثبة أو القفزة نحو العلو الذي يتحدث عنه يسبرز (راجع الملاحظات الصحيحة التي أوردها ج. دي. تونكديك في كتابه: «الوجود عند يسبرز» ص ١١٦ ـ ١١٨) فكيف يمكن أن ينجذب الإنسان بواسطة هذا الوجود الذي ليس له شكل إلا شكل العدم؟

(١) فلسفة جـ٣، ص ١٢١.

(٢) فلسفة جـ٣، ص ١٢٥ ـ ١٢٧.

(٣) فلسفة جـ٣، ص ٣، راجع بسكال حين يقول: «إنك لا تبحث عني، إن لم تكن قد وجدتني فعلاً».

عكس الطقوس الدينية التي تجعل من الألوهية شيئاً مادياً، فلا تستطيع بسبب ذلك أن تفضي إلا إلى الخرافة وعبادة الأصنام[1]. إن الإله لا يمكن أن تحدد حقيقته في صيغ دجماطيقية صحيحة بالنسبة إلى الجميع. وليس للحقيقة هنا معيار وجودي. **فأنا لا أتحقق من صدق أي شيء إلا بواسطة وجودي الشخصي، وليست لدي أية قاعدة سوى هذا الوجود الشخصي نفسه**. ويمكن أن يبدو سلوكي من الخارج في مواجهة العلو مجرد لعب، ولكنه لا يمكن أن يصبح لعباً بالنسبة إليّ على الإطلاق، لأنه التعبير الضروري عن وجودي في حقيقته الشخصية العميقة[2]. ولهذا أيضاً فإنه إذا لم يكن هناك ما يمنع من أن يكون إلهي إلهك أيضاً وإله عدوي، فإن إله الدين الوجودي لا يمكن أن يكون بحال «إله الناس جميعاً» **فالإله لا يكون أبداً إلا إلهي أنا**[3].

٢ ـ لقد رأينا أن العلو لا يتحقق أبداً على الحالة الخالصة ـ إن صح هذا التعبير، وإنما هو يكون ممتزجاً بموضوعية ميتافيزيقية تصير شفرة[4]، من حيث أنها ليست العلو وإنما «اللغة» التي يتحدث بها إلينا. وليس من شك أن الشعور لا يدركه ولا يفهمه على أنه لغة: فالعلو لا «يقول» شيئاً، ولكنه مع ذلك ضرب من اللغة التي لا يمكن أن تكون يسيرة المنال إلا بالنسبة إلى الوجود الممكن[5].

---

(١) يحدد يسبرز فكره عن المسيح منوهاً بالمثل الذي ضربه كيركجورد الذي أدرك ـ في نظر يسبرز ـ أكثر من أي شخص آخر قبله الإنسان بوصفه وجوداً، والذي لم يحتفظ مع ذلك بإيمانه بالإله ـ الإنسان إلا بأن جعل من يسوع «لا معقولية المفارقة» l'absurdité du Paradoxe، وباستنكاره بعد ذلك للمسيحية والكنيسة. فإذا كان فكر يسبرز ها هنا واضحاً تمام الوضوح، فإن تفسير موقف كيركجورد يبدو في كثير من الاعتبارات قابلاً للاعتراض (أنظر كتابنا «مدخل إلى كيركجورد، ص ١٧٨، والصفحات التالية).

(٢) فلسفة جـ ٣، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

(٣) فلسفة جـ ٣، ص ١٢١. ومن هذا كانت الفلسفة الوجودية تشعر ـ في رأي يسبرز ـ يميل وتعاطف نحو الناس الذين نظروا نظرة «جدية مطلقة» إلى اختيار وجودهم الخاص وحقيقتهم الخاصة، أي نحو «المراطقة» و «الأفراد» (بالمعنى الكيركجوردي لهذه الكلمة) (فلسفة جـ ط، ص ٣٩٢) نحو هؤلاء «الأبطال السلبيين» الذين ضحوا بأنفسهم ليثبتوا في عزلتهم الرهيبة (وبنوع من الانتحار) أن هذا العالم عبارة عن حقيقة تقضي على كل راحة راضية عن نفسها من أول ظهورها.

(٤) هل استعار يسبرز من بسكال هذه الكلمة (انظر الخواطر، ص ٦٩١: «العهد القديم عبارة عن شفرة»)؟ إن «جان فال» يميل من جهة إلى بول فاليري: «ليونار والفلاسفة» وإلى بول كلوديل في كتابه «الفن الشعري» ص ١٦٤.

(٥) فلسفة جـ ٣، ص ١٢٩. ينبغي ألا نخلط بين الشفرة ـ كما يفهمها يسبرز ـ وبين «الرمز». فهذا يفترض أننا نستطيع التمييز والفصل بين الموضوعين المتصلين واللذين يفيد أحدهما (وهو الرمز) في معرفة الآخر. أما في الشفرة، فالأمر على عكس ذلك، إذ أنه من المحال فصل الرمز عما يرمز إليه. والشفرة تجعل من العلو حضوراً، ولكنها ليست هي نفسها مرئية ولا محسوسة. فهي تستغرق تماماً فيما تعنيه: وهي حين تكون خارج العلو، لا تكون إلا شيئاً بين الأشياء. ولهذا لا يمكن أن نبرزها أو نفسرها بشيء آخر سواه. فليس هناك إذن من وضوح إلا فيما يتجاوز الرمزية: والشفرة قيمتها في ذاتها؛ وهي تستبعد كل شرح وكل تعليل (فلسفة جـ ٣، ص ١٤١ ـ ١٤٣).

والواقع أن كل شيء يمكن أن يكون شفرة للعلو[1]. وتصبح الآنية شفرة بالنسبة إلى الوجود. وكل آنية، طبيعة أو عالماً، إنساناً، أو نجوماً، حيوانات أو أشجاراً، حضارات أو أحداث التاريخ: كل هذا يبدو أنه يعبر عن شيء، ولكن على نحو غامض ومستتر، ذلك أن ما هو واضح لا يكون شفرة أبداً. وبهذا كله يتحدث العلو، ولكن، يجب «أن تقرأ الشفرة»، وهذه القراءة لا تنحصر أبداً في استنفاد السر المندرج في الموضوعية التي تمثل الشفرة، بأية وسيلة ديالكتيكية، سواء أكانت مجردة أم تصورية، ولكنها تنحصر في «تأمل وجودي» فحسب، وهذا التأمل فعل من أفعال الشعور المطلق ـ وهذا الفعل ليس صلاة، ولكنه نشاط داخلي أشعر بواسطته أنني أدخل في صميم الوجود[2].

وهكذا أقرأ دائماً في الوجود «شفرة» العلو، **ذلك أنني لا أدرك شيئاً من العلو إلا بمقدار ما أصبح أنا ـ شخصية** moi-personnel. فإذا أنا انطفأت حتى أصبحت شعوراً بوجه عام، تلاشى العلو. وإذا أنا أدْركته ـ على العكس من ذلك ـ فإنه يكون بالنسبة إليّ الموجود الذي هو بالنسبة إليّ الموجود الوحيد، ولكنه مع ذلك يبقى بدوني على ما هو عليه[3]. فإذا كنت مصاباً بالصمم الوجودي existentiellement sourd، فما من موضوع يتحدث إليّ قط بلغة العلو. ولكن لما كان كل شيء يمكن أن يكون شفرة، فإنه ينبغي أن تكون حقيقة Verité الشفرة وواقعها réalité قابلين للتمحيص فنتحقق من صدقهما، وهذا لا يمكن أن يكون إلا بواسطة ذلك «الفعل الداخلي» الذي هو بالنسبة إليّ ـ في الصراع والهم، وفي أحداث الحياة المتباينة ـ تجربة وجودي الشخصي. وما يحدث لي وما أفعله هو بالنسبة إليّ سؤال وإجابة في وقت واحد: فأنا أشعر بأنني أجاهد في سبيل العلو الذي يبدو لي على أنه شفرة في داخل هذه المحايثة التي أنا مغمور فيها[4].

من الحماقة أن نتصور أن الوجود يمكن أن يكون ما يستطيع كل الناس أن يعرفوه. إن كل شيء يبقى غامضاً بالنسبة إلى الشخص الذي لم يصبح بعد أنا ـ شخصية، والذي يجاهد هو وحده الذي يقدر على قراءة الشفرة، لأن الراحة الوحيدة التي يجلبها وجود العلو توجد في قلق الصراع وفي الشعور بأن المرء مهجور وكأنه ضائع. **والشفرة لا تتحدث إلا إلى من هو على**

---

(١) يعيب يسبرز على هيجل خاصة أنه قد حل سائر المتناقضات، ورفع التناقض، وبذلك تأدى إلى تصور عالم مغلق كروي، ليس فيه مشكلة ولا مخاطرة، وفيه يفنى الممكن في الواقعي، والواجب في المعرفة (فلسفة، جـ ٣، ص ١٤٥، جـ ٢، ص ٨) وفي مثل هذا الكون، يصير كل شيء واضحاً وعمومياً public: فلا يكون عليّ بعد ذلك أن أختار، فلست إلا مرآة لنظام موضوعي ثابت ومتحجر (فلسفة جـ ٢، ص ١٦١).

(٢) فلسفة، جـ ٣، ص ١٥٣ ـ ١٦٢.

(٣) يلزم عن ذلك ـ كما يذكر يسبرز ـ (فلسفة جـ ٣، ص ٩٥) أن العلو ليس هو الوجود، لأن الوجود يقتضي الاتصال بالغير، على حين أن العلو هو نفسه ما هو عليه دون شيء آخر، بحيث أنّ الصيغة التي هي بالنسبة إلى الوجود في الآنية تعبير عن الشر، وهي «أنا ذاتي فحسب» تنطبق تماماً على الموجود الذي هو نفسه دون أية علاقة بشيء سواه.

(٤) فلسفة، جـ ٣، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

استعداد للإنصات لها؛ ولكن، لا يزعمن أحد أنه أمسك بيد الإله، أو رأى وجهه بواسطة الصلاة أو بطريقة أخرى سواها؛ لأنه يعلم أن الإله يوجد دائماً وراء صلاته، وعلى بعد لا يمكن بلوغه[1].

ونحن نقول إن الشفرة في كل مكان، وإنها ليست في أي مكان: **فهي ممكنة في كل مكان، ولكنها ليست يقينية في أي مكان يقيناً محسوساً**. ولكي أقرأها ينبغي عليَّ أن أتجاوز دائماً مظهرها الرمزي، وأن ألجأ في خلال ذلك إلى «خيال» لا يشبه في شيء الخيال الذي يستخدم مفهومات وصوراً، ولكنه ضرب من الفراسة physiognomie، **أعني نظرة تغوص في شفافية النفس خلال كثافة المعطيات الموضوعية المحسوسة**. وبهذا الحدس تكون حقيقة الشفرة معطاة ومخلوقة don-née et créée في الوقت نفسه: هي معطاة من حيث أنها تنبثق من فراغ الذاتية le vide de la subjectivité؛ وهي مخلوقة من حيث أنها لا تكون أبداً موضوعاً واحداً بالنسبة إلى الجميع، ولكنها أثر من آثار الوجود. والشفرة موضوعية في الوقت نفسه لأن فيها يتحدث موجود، وذاتيّة لأن الأنا الشخصية تتجلى فيها. ومن هذا ينشأ أنني على الرغم من بقائي في الشفرة، فإنني لا أعرفها، غير أن ما للحظة التاريخية من حدس عيني مليء هو كل حقيقتها، ينفذ في الشفرة ويتوغل حتى أعماقها[2].

٣ ـ هذه هي شروط «التأمل الوجودي» contemplation existentielle. وهي وحدها التي يمكن أن تجعل «للغات العلو الثلاث» قيمة الشفرة. واللغة الأولى مباشرة وتنبع من «التجربة»: فهي فهم حسي وعلمي لأشياء العالم الواقعة في الزمان والمكان monde spatio-temporelle؛ وهي شعور بذاتها وبالمفاهيم والعمليات الذهنية. وعلى أساس هذه التجارب المتعددة تنشأ التجربة الميتافيزيقية. وعند ذلك يصبح حضور العلو شفرة، حين يتكشف الوجود في الشفرة، بلا تفكير تجريدي، بل في الطابع التاريخي الفريد للحظة ـ واللغة الثانية ليست هي اللغة المباشرة للوجود الذي تحدثنا عنه، وإنما هي لغة «الناس» langages des hommes. وهذه اللغة يمكن أن تتخذ صوراً ثلاثاً: الأساطير les mythologies والوحي الآتي من وراء هذا الكون révélation de l'au - delà والعالم الأسطوري للفن le monde mythique de l'art وبحسب هذه المظاهر الثلاثة تستطيع لغة الناس أن تعبر عن حقائق أبدية. ولكن ينبغي علينا دائماً أن نميزها عن الأسطورة التي تتخذها، ذلك لأن معنى الأسطورة لا يتكشف إلا لمن يؤمن بالحقيقة التي تنطوي عليها وتخفيها في آن واحد ـ واللغة الثالثة هي لغة «النظر العقلي» langage du speculation التي تنتظم في مذهب ميتافيزيقي والتي تتطلع صراحة إلى بلوغ العلو. بيد أن النظر العقلي لا يستطيع أن يقدم لنا سوى رموز مجردة، وهو لا يستطيع أن يزودنا بمعرفة العلو. فهو ـ في جوهره ـ عبارة عن «شفرة الشفرة» le chiffre du chiffre، أعنى أنه شفرة ممكنة، وهو

---

(١) فلسفة، جـ ٣، ص ١٥١.

(٢) فلسفة، جـ ٣، ص ١٥٢ ـ ١٥٥.

إمكانية لأن يقرأه كل شخص بمعنى يختلف في جوهره عن غيره من الأشخاص ـ ولكنه ينسبه دائماً إلى نفسه، وهذا هو الشرط المطلق لكل تطلع إلى شفرة العلو[1].

وإذن فقراءة الشفرة هي بالضرورة تجاوز نحو العلو. أو هي **ثغرة مفتوحة في كثافة الأشياء نحو بعد لا نهاية له، وأعماق لا سبيل إلى سبر أغوارها**. وكل محاولة هنا لإدراك ما هو واقعي وضعي مماثل للواقع التجريبي يؤدي إلى تعكير شفافية الشفرة، وإلى للانغماس في خيالات الحلم le fantastique du rêve. والعلو يتألق في الشفرة، لكن نوره يرتبط باللحظات وهو سريع الاختفاء، متحرك غير مستقر ويستعصي على من يريد الإمساك به، وهو غامض خادع لمن يريد أن يراه ويلمسه[2].

ومن هنا ينشأ كثير من الأوهام وألوان الخداع في العلاقات القائمة بين الآنية والعلو، وكلها تأتي من عجزها عن تجاوز الأسطورة (أي العقيدة الدينية dogme religieux) والنظر العقلي (أي مشيدات اللاهوت الطبيعي). **والشفرة** ـ بوصفها لغة العلو ـ هي «الوجود القائم عند الحدود» l'être des frontières «وشفرة الشيطان» le chiffre du diable هي وخدها الظاهرة على هيئة ألوهية divinité منكشفة مباشرة في العالم وبواسطته. وليس الإله هو الوجود بوجه عام، وليس هو صيرورة العالم devenir du monde، كما أنه ليس الوجود الشخصي الذي يشيده الإنسان الورع على نحو تلقائي وتعسفي في صلاته، حيث يصبح الإله بالنسبة إليه «أنت» و «قاضياً» و «مشرعاً» و «أباً». ومن الصعب حقاً أن نرد الإله الشخصي إلى وجوده بوصفه شفرة. ولكن ينبغي أن نفعل ذلك، **لأن هوة العلو أعمق من أن ندعي سبر غورها**. ولا بد أن نقبل هذا التوتر المؤلم، إذا أردنا تفادي جعل الإله آنية شبيهة، وأردنا بالتالي تفادي تحويل الألوهية إلى العالم، أو تحويل العالم إلى الألوهية[3].

وقراءة الشفرة التي تسير مع توجيه الوجود في قلب العالم في مدى واحد coextensive تتطلع دائماً إلى الكل في واقعه التاريخي العيني، وإلى الحاضر الراهن، **وإلى ما في اللحظة من امتلاء لا يمكن رده إلى شيء آخر**. وهذا هو نفسه «المعجزة» الحقيقية le vrai miracle، أي الـ «هنا والآن» الذي يستعصي على كل ما يمت إلى الموضوعية والعمومية، والذي هو فريد لا نظير له

---

(١) فلسفة، جـ ٣، ص ١٠٣ ـ ١٣٦.

(٢) فلسفة، جـ ٣ ـ ص ١٥٢ ـ ١٥٤. نستطيع أن نبرز هنا مظهراً آخر من مظاهر العلو، هو أنه حين يتكشف لنا في الشفرة، فإنه يضحي بنفسه، بطريقة ما. ومن حيث هو كذلك، **فإنه حب ونداء إلى الحب**. يقول يسبرز (فلسفة جـ ٣ ص ٢٧٧): إن الحب هو أكثر حقائق الوعي المطلق قبولاً لأن نفهمها، لأنها أعمق ما في هذا الوعي: وهذا هو منبع الثراء [الداخلي] وهناك فحسب تمام كل بحث، والحب شيء لا متناه، وهو لا يعرف معرفة موضوعية ما يحبه ولماذا يحبه. وهو اكتمال يؤسس ابتداء من نفسه ما هو جوهري فيه؛ ولكنه لا يؤسس نفسه.

(٣) فلسفة، جـ ٣، ص ١٦٤ ـ ١٦٨.

على الإطلاق. وبهذا المعنى يكون كل شيء معجزة بمقدار ما يصبح كل شيء شفرة. وكل سؤال يتوقف إزاء الشفرة، وفي الفعل الوجودي l'acte existentielle والأسئلة والأجوبة لا ترمي أبداً إلا إلى رموز، وهي على هذا الأساس، مندرجة بالضرورة في الجهد الذي يبذله الإنسان في نزوعه نحو العلو، وهي تبعاً لذلك تكون بلا حدود على الإطلاق. ولكن، **في اللحظة الوجودية، وأمام الشفرة يتلاشى السؤال**: وهذه اللحظة هي لحظة «المعجزة»[1]. وفي لحظة التصميم الجليلة، تلك اللحظة التي تجمع بين ماضي الوفاء le passé de la fidelité، ومستقبل الامكانية l'avenir dela possibilité، بين التكرار والتنبؤ، والتي تجعلني أتذكر ما أتنبأ به، وأتنبأ أتذكره، فإنني أبلغ في هذه اللحظة حضرة سرمدية présence éternelle[2]. وأنا عن طريق الثغرة التي أحدثها على هذا النحو عبر محايثة الشعور، **أبلغ «لحظة الأبدية»**[3].

(٧)

الإخفاق L'échec

١ ـ إن أشد جهود الإنسان استمراراً وأكثرها انخداعاً، هو أن يريد تثبيت حركة شفرات العلو، وأن يزعم إدراكها وقد ثبت حركتها تثبيتاً مستقراً ونهائياً. ولقد رأينا أن مبدأ هذا التوتر الداخلي هو الذي يميز الوجود الممكن. والشفرات ليست «لا شيء»، ولكن ما هي عليه ـ إذا جعل موضوعاً ـ فإنه يظل ملتبساً إلى ما لا نهاية: فهي ليست صادقة ـ في نهاية الأمر ـ إلا في **«شفرة الإخفاق»**. والواقع أننا لا نلتقي بالشفرة النهائية إلا في الإخفاق الذي هو الحد الأخير المحتوم للوجود[4].

والحقيقة أن الإخفاق موجود في كل شيء، والآنية مآلها إلى الموت، والإنسان في الحياة والتاريخ يدرك أن مصير كل شيء إلى الزوال: وإنه ليموت بأكمله دون إفلات[5]. وكل ما هو

---

(١) فلسفة، جـ ٣، ص ١٧١ ـ ١٧٣.

(٢) فلسفة، جـ ٣، ص ٢٠٧.

(٣) فلسفة، جـ ٣، ص ٥٦. هذه الفكرة عن «اللحظة الأبدية» ـ كما لاحظ جان قال (في كتابه: دراسات كيركجورد، ص ٢٤٨) باعتبارها اتحاد الماضي بالحاضر تبدو أسطورية تماماً. فإرادة البقاء إلى الأبد، هذه الإرادة التي هي أعمق وأرسخ ما فينا، كيف يمكن التسليم بأنها لا تجد ما يخرجها إلى حيز الوجود الفعلي إلا هذا الفعل «أو هذه اللحظة) الذي يرتبط هو نفسه بالموجود الذي عنه يصدر، وبما فيه من عنصر متحرك ومتعدد في الداخل، في عرضية ما هو زماني la contingence du temporel؟ ويرد يسبرز على ذلك بأن هذه هي مفارقة الوجود le paradoxe de l'existence. لكن الإنسان يلاحظ أن هذه الإجابة لم تكلف صاحبها جهداً ولا عناء.

(٤) فلسفة، جـ ٣، ص ٢١٨ ـ ٢٢٠.

(٥) من المهم أن نؤكد هنا (وإن يكن كل ما سبق قد أوضح ذلك بما فيه الكفاية) أن «الأبدية» l'éternité التي يعد بها

عظيم يزول؛ وقوي التحطيم تأتي دائماً عند آخر الأعمال الإنسانية. **ولا شيء يبقى، وسرعان ما يبتلع النسيان كل ما أراد الإنسان تخليده**. والماضي هوّة سحيقة يغرق فيها كل شيء. والإخفاق هو القانون الشامل، سواء في العالم العقلي حيث يصطدم الفكر الباحث عن المطلق حتماً بما هو نسبي، وفي عالم «التكنيك» الذي يبدو أنه لا يفيد إلا في تحسين الوسائل الخاصة بإبادة الجنس البشري برمته والوصول بها إلى حد الكمال؛ والإخفاق يتدخل حتى في التوجيه الوجودي للآنية التي لا تصل قط إلى إدراك نفسها، أو إلى الاكتمال حقاً، بل هو يتدخل في إيضاح الوجود حيث ينبغي علي الاعتراف، بأنني على الرغم من رغبتي في أن أكون أنا ـ شخصية، فإنني لا أكونها قط بصورة كاملة فريدة: وذلك لأن الآخر يقيم في، ويعين أحوالي. والإخفاق هنا من العمق بحيث يصبح إثماً culpabilité، إذ أن استحالة اكتفائي بذاتي لا تنشأ عن مجرد ارتباطي بآنية جعلت للفناء، وإنما تنشأ عن حريتي نفسها: فأنا مذنب coupable يقيناً وبالضرورة من حيث أنني لا أستطيع أن أكون ما أريد تماماً، ومن حيث أنني أريد المستحيل[1]. فهاهنا إخفاق أيضاً في الصراع الحاد الناشب بين «قانون النهار» و «عاطفة الليل»، إذ تنتصر «عاطفة الليل» على «قانون النهار»[2].

والآنية الحية تنزع من تلقاء نفسها إلى الديمومة durée والبقاء consistance. بيد أن أمانيها تتحطم بمعنى ما. ولكن أليس فيها شيء غير مقضي عليه بالإخفاق المحتوم؟ هل ينبغي أن نفترض أن ثبات الوجود ممكن بطريقة ما، وأن تطوره يجد أمامه مستقبلاً غير محدود، وأنه يحتفظ بما اكتسبه، وأنه لا يفشل إلا من أجل أن ينال خيراً أكبر؟ هكذا تتجادل نظريات التفاؤل. وهي تضيف إلى ذلك أنه ما من شك في أن هناك مخاطرة هائلة في التفكير على هذا النحو، بيد أنه من الممكن التغلب على هذه المخاطرة: فحين يموت الفرد يبقى فعله، ويندمج في التاريخ. وربما أمكن في يوم من الأيام إزالة ظلمات المعرفة، وحل المتناقضات، وربما استطاع الإنسان بمعونة تجربة أكمل أن يتغلب شيئاً فشيئاً على الألم والجهل والموت.. هذا الثالوث المقدر علينا.

هذا ما تحلم به الآنية. ولكن من الذي لا يرى أنه لكي يطمئن إلى مثل هذه الافتراضات

يسبرز الوجود l'existence الذي يجاهد للوصول إلى العلو، **هذه الأبدية تستبعد استبعاداً تاماً خلود الآنية الشخصي، أو خلود النفس، على وجه أدق**. والواقع أن هذه الأبدية لا يمكن أن تكون سوى أبدية «اللحظة الوجودية»، وهي لا تكون بقاء في الديمومة. وهذه الديمومة ـ على أي الأنحاء تصورناها ـ هي في نظر يسبرز صورة للنزعة المادية تتولد عن عجز الآنية عن تجاوز الإطار المكاني ـ الزماني الذي يحيط بوضعها التجريبي. ونستطيع أن نتساءل في هذه الأحوال ما هو المعنى الذي يبقى لكلمة الأبدية إذا لم تعد الأبدية أبدية «بالنسبة إليّ»، وإنما «أبدية مجردة» وموقوفة للحظة متلاشية. كما ينبغي أيضاً لكي يمكن أن نتحدث عن الأبدية هنا أن نقبل حقيقة «فكر» بالنسبة إليه تصحيح هذه اللحظة، العابرة «حقيقة أبدية».

(١) فلسفة جـ٣، ص ٢٢١.

(٢) فلسفة جـ٣، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

يجب أن يختار أن يكون أعمى؟ فالحق **أن الإخفاق الموجود أينما ذهبنا، وفي كل شيء، أمر محتوم تماماً**. ومن العبث أن نبحث عن تخليد أنفسنا في الديمومة، وفي عالم وراء هذا العالم، وفي حياة مقبلة، أو في أفعال لا تفنى، بل تظل باقية على الدوام[1].

٢ ـ وإن الإخفاق شامل بالطول والعرض. بيد أن **للإخفـاق معنى**، وهو معنى متعـدد: **فالوجود يتكشف في هذا الإخفاق نفسه** الـذي يصبح حينئـذ الباب الضيق، والمضيق الـذي يفضي إلى «العلو» وإلى «الأبدية».

والواقع، أنني إزاء هذا الانهيار لكل ما أملكه، ولكل ما أكونه ـ أشعر في الوجود الممكن **بأن الخراب والموت يأتيان من الوجود منذ أن يحملها الإنسان على عاتقه في حرية**. والإخفاق من حيث أنني أشعر به بوصفه نوعاً من «الحادث» accident الذي يقـع لآنيتي، يكون إخفـاقاً حقيقياً، غير أن إرادتي تخليد نفسي بدلاً من أن تسب الإخفاق، تعرف كيف تجعل من الإخفاق نفسه شرطاً لحقيقتها. وكذلك ينبغي ألا نتخيل أن حل لغز الإخفاق يمكن أن يكون موضـوعاً للمعرفة: فهو يوجد في الوجود الذي يظل محتجباً، لا نستطيع أن نتمثله، ولا تستطيع أية سلطة أن تفرضه علي أو تكشفه لي. «**ونظرة الوجود لا تتألق إلا لمن يقترب منه في مخاطرة مـطلقة**». ولكن هذا لا يعني أنه يجب علينا أن نقصد إلى الإخفـاق رأساً: فهـذه طريقـة أخرى للقـذف بالوجود في ليل العدم. بل على العكس من ذلك لكي تكون شفرة السرمدية واضحة في الإخفاق يجب أن أرفض الإخفاق في نفس اللحظة التي أخاطر به فيها. والشفرة لا تتكشف لي حين أريد ذلك، وإنما تتكشف حين أفعل كل شيء لاكتناه حقيقتها. وهي تتكشف في «حب القدر» lamor fati أما الجبرية fatalisme التي تستبق الإخفاق للقضاء عليه، فإنها خطأ[2].

وعلى هذا، ينبغي ألا يؤدي الشعور بالفشل إلى السلبية التي هي صورة العدم، بل يجب ـ عـلى العكس من ذلك ـ أن يجعـل النشاط نفسـه ممكناً، **لأن مـا يحدث كـان يجب أن يكون**. والانهيار لا يكون حقيقياً إلا بالواقع، وإلا كان إعداماً لإمكانية ما. ويلزم عن ذلك أنه يجب على أن أضع ثقل وجودي كله في الآنية بوصفها مبدأ ما يصبح حقيقياً، وذلك لكي أشيد الديمومة. **ويجب أن أعتقد أن هناك شيئاً عليَّ أن أفعله**. وإنني لأشعر في عالم المكان، وفي التاريـخ، وفي علاقاتي بالناس، وفي الألم الذي يحملونه إلي، وفي العمل المشترك الذي أسعى إليه معهم، وفي الأسرة، وفي الصداقة، وفي القانون، وفي «التكنيك»... أشعر في هذا كله بـألوان من القهـر والمقاومة أدرك فيها «أناي» الشخصية وأحققها في آن واحد. وليس ثمة شيء أبعـد عن حقيقة الوجود من «العدمية» nihilisme حيث تغرق إرادة تحطيم عالم فاسد وهي تشعر برضى وهمي. ويجب علي أن أريد شيئاً باقياً راسخاً لكي أشعر بالإخفاق الكامل ـ وهذا هو شرط وصولي إلى

---

(١) فلسفة، جـ ٣، ص ٢٢٣.

(٢) فلسفة جـ ٣، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

الـوجود **وأنا أحتضن العالم كله، وأشارك بكل قواي في كنوزه لكي أراه حين ينهار**، وإلا كان الانهيار الكلي شيئاً خالياً من المعنى والأهمية بالنسبة إلي»[١].

ومن الحق أننا قد نميل إلى القول بأنه ما دام كل شيء ينتهي إلى الإخفاق، فمن العبث أن نبتدىء شيئا؛ فما قيمة الفعل إذا كانت كل جهودنا وكل أعمالنا خالية من كل معنى؟ غير أن الكلام على هذا النحو معناه أننا نجعل من الديمومة المقياس المطلق للقيمة الأخلاقية للآنية، لكن لا خطأ أسوأ من هذا، لأن الوجود لا يمكن أن يصل إلى نفسه دون أن يمر بالمواقف النهائية situations limites، تلك المواقف التي تستبعد الاستقرار والامتلاك، وبها وحدها يمكن أن أشعر شعوراً كاملاً بأنني لست في الآنية فحسب: وهذا القرار السلبي هو وحده الذي يحدد الدخول إلى الوجود الشخصي، ويضع آنية العالم موضع السؤال، ويقذف بي في هوة العلو[٢]. إذ يجب أن نفهم أن الديمومة الزمانية، حتى ولو لم تنته ـ ليست إلا ديمومة ميتة. **وما هو موجود حقاً يظهر في العالم كوميض البرق، ثم ينطفىء إذ يتحقق**. والسيىء يبقى أكثر مما يبقى النبيل، وتدوم المادة أكثر مما تدوم الحياة، وتدوم الحياة أكثر مما تدوم الروح، والكتلة والمكان يدومان أكثر من الشخص في تاريخية اللحظة التي هي كل شيء، والتي ليست سوى لحظة. والديمومة المتتابعة ليست سوى سلبية خاوية وعدم. والحرية التي لا توجد إلا بواسطة الطبيعة وإلا ضد الطبيعة، لا بد أن تفشل من حيث هي حرية وآنية، لأنها لا يمكن أن تسمع صوت «الآخر» المطلق إلا بواسطة هذا الإخفاق[٣].

٣ ـ هذا هو معنى الإخفاق... إنه يفتح الطريق إلى العلو بتحطيمه الوهم الذي يذهب إلى أن الآنية والحرية يمكن أن تكونا الوجود المطلق ـ تحطيماً من الأساس. **ففي ليل الانعدام الكلي، ينبثق نور العلو**. ويصبح الإخفاق شفرة: فإذا لم يكن لي أن أعرف لماذا كان ثمة عالم، فلربما استطعت أن اختبره في الصمت، دون أن أستطيع الإنصاح عما أعانيه، ذلك لأن شفرة الإخفاق الأخيرة تظل هي نفسها غامضة مستسرة[٤] ولكنه «شفرة الشفرات» le chiffre des chiffres التي تجعلني أفهم أن الدمار أو الخلاص لا يخصان كينونة الوجود، وإنما يخصان آنية

---

(١) فلسفة جـ٣، ٢٢٥.

(٢) فلسفة جـ٣، ص ٢٢٦.

(٣) فلسفة جـ٣، ص. طط ـ ٢٢٨.

(٤) يستعير يسبرز من كيركجورد مفهومه عن الاعتقاد. فهو يرى أن الاعتقاد ينعدم في اللحظة التي يعطي فيها على أنه يقيني بصورة موضوعية. فالاعتقاد «لا ـ معرفة» non-savoir (فلسفة جـ٣، ص ٣٢٦). و «اللايقين» الموضوعي المطلق الذي لا يرتكز على أية دعامة سواء في العقل أو في الحساسية الوجدانية هو الأساس الوحيد للاعتقاد (فلسفة جـ٢ • ص ٢٨١). بل يجب أن نقول إن الاعتقاد الحقيقي الوحيد هو ذلك الذي يشتمل على الشك: والاعتقاد الحقيقي هو في الوقت نفسه «لا ـ اعتقاد» non-croyance، هو توتر بين الشك والإيمان. (فلسفة جـ١، ص ١٤٧ العقل والوجود ص ٨٥).

فحسب: وفي الصمت الذي أغوص فيه نتيجة للفشل، ألاحظ أنه في العلو إنما يضيع ما لم يكن فيه قط. فالشفرة النهائية، أياً كان غموضها، لا تكون إذن غير قابلة للتمييز: بل إنها تبقى مفتوحة في بساطة، لأنها تقتضي الاختيار. **وأنا أدركها في حقيقتها حين أختار الوجود في الحطام الذي يحدثه الدمار الكلي**، وفي «لا - وجود» كل الوجود الذي أستطيع بلوغه[1].

التسليم هو إذن الطريق إلى الراحة، ولا أعني التسليم السلبي، ذلك التسليم الفارغ الكاذب، وإنما أعني «التسليم الإيجابي» l'acceptation active، فأنا أسلم بإخفاق كل شيء، و«باللا- معرفة» المطلقة، وبالمخاطرة الكلية. **ولكنني أجد الراحة - لا على الرغم من الفشل، بل عن طريق الفشل**. وأنا أسلم بأني لا أجد في هذه الراحة نفسها التي لا توجد إلا في لحظة الوجود، أي ضمان موضوعي. فهي سريعة الزوال كسائر الأشياء. ولكنها حين تعطى لي، فإن شيئاً لا يمكن أن تكون له قيمة عوضاً عنها: فأنا على يقين لا سبيل إلى التعبير عنه بأن **«الوجود موجود»**. وهذا اليقين يبقى صحيحاً حتى لو لم أجد في الشفرة بصيصاً من النور وهذا أيضاً - أعني الإخفاق في أكمل صوره، ينبغي علي أن أقبله كذلك. **إذ يكفي أن يكون الوجود موجوداً**[2].

---

(١) فلسفة جـ٣، ص ٢٣١ - ٢٣٥.

(٢) فلسفة جـ٣، ص ٢٣٥ - ٢٣٦. كل نظرية الشفرة هذه يمكن أن يكون لها معنى إذا كان وراء الشفرة «علو» يقيني، إن صح هذا التعبير. فالواقع أن العالم بأكمله بكل أحداثه عبارة عن شفرة بالنسبة إلى الانسان المسيحي. . «شفرة» يشير بها الله إلي ويناديني بلا انقطاع. ولكن ماذا تعني الشفرة إن كانت لا تقبل الحل، وكانت إشكالية، بل أسطورية؟ أما أن الوجود موجود، فهذا ما يجب أن يكون، لأنه إن لم يكن ثمة ما هو «واجب الوجود» فلن تكون هناك آنية، ولن يكون هناك عالم. لكن واجب الوجود هذا - في نظر يسبرز - يوجد وراء كل فكر، حتى ولو كان فكراً سلبياً. - بحيث أن الشفرة لا يعود لها أي معنى، ويصبح الإخفاق، الذي هو الشفرة الأخيرة تسليماً - لا محيد عنه بالنسبة إلينا - بالعالم بوصفه واقعة غفلاً. **فالشفرة هي صورة لعجزي الحاسم عن أن أعطي معنى أياً كان لوجودي**، ولوجود العالم.

وهذا كله يمكن أن يؤدي إلى الحديث عن «إلحاد» يسبرز. ويضع «م. دوفرن» و «ب. ريكير» في الصفحات الجميلة جداً التي يختمان بها الدراسة التي كرساها لمذهب يسبرز (المرجع المذكور، ص ٣٧٩ - ٣٩٣) هذا السؤال وضعاً محدداً فيقولان (٣٨٠): إنه من الممكن أن نعترف بأن هناك قراءتين ممكنتين ليسبرز وفقاً لما نفهمه عنه من إلحاد أو إيمان ديني. ولكن يبدو من المستحيل سواء بسواء أن نتمسك بإحداهما أو بالأخرى، فإن كلتيهما تستبعد فور النطق بها. «ومع ذلك نستطيع أن نتساءل، هل يمكن أن يفهم يسبرز الذي أعتقد أنه الحد الفاصل بين سفحي الإلحاد والدين - هل يمكن أن يفهم في نهاية الأمر بطريقة أخرى غير إعادة بناء افتراضية على أساس الواحدة أو الأخرى». والواقع أنه يبدو أن يسبرز قد حطم على الرغم منه فكرة العلو بفكرة الإله، ذلك لأن الإلحاد يمكن أن يبدأ حين لا يكون العلو هو الإله، أي «الأنت العليا» le toi Suprême التي ندعوها في حوار الصلاة. وليس من شك في أن يسبرز يريد أن يجد في «الأساطير» مرة أخرى معنى يتفق مع الإيمان بعلو يصبح له طابع ديني، بل صوفي. ولكنه ينسى «أن فلسفة متكاملة عن الوجود في العالم وأمام الإله لا تكون ممكنة إلا على أساس مصالحة خاصة هي جوهر الدين، أعني على أساس صلة شخصية مع الإله، اجتذبتها نحوي الخطيئة وتتكون من الصفح، وتستتر في قلب الصلاة». (ص ٣٩١). بيد أن يسبرز =

= يرفض هذه المصالحة عن عمد. ولما كان لا يمكن بحسب رأيه أن نصل في الفلسفة إلى نهاية تكمل عندها، فإننا لا نستطيع أن نقول إن لهذه المصالحة مكاناً لم يملأ بعد: ولهذا السبب فإننا إذا استخرجنا من فلسفة يسبرز مسيحية، فكأننا عند ذلك نتجاهل عبقريتها الخاصة بها، وبذلك يكون الحكم على معنى إيمان «يسبرز» بأنه «وجودية مسيحية» حكماً من الخارج (ص ٣٩١).

ويجب أن نلاحظ أن نقد الدين عند يسبرز ينصب في أساسه على العنصر الخاص بالإيمان الديني: فهو لا يتعرض إلّا للصراع بين السلطة autorité والحرية liberté (وكلتاهما تعرف بحدود قابلة للنقاش)، مع أن المشكلة الحقيقية بالنسبة إلى المؤمن ليست هي مشكلة السلطة، وإنما مشكلة الخلاص. فالعلو يتكشف له باعتبار أنه «الإله» و «بمبادأته الرحيمة (لإصلاح)، الحرية»، وبدون المغفرة، لا يكون العلو هو الإله. ومن هنا يفهم المعنى العميق للصلاة والإدانة condamnation التي ينطق بها يسبرز ضدها في وقت واحد، وذلك نتيجة لعجزه عن إعطاء معنى شخصي، معنى «الأنت»، للعلو. والحقيقة «أن من يتحدث مع الإله بوصفه «أنت» يمكن أن يتحدث إليه بوصفه علواً بقدر ما يجد الإنسان ذلك مناسباً له» (ص ٣٩٢). وفي هذا الحوار تتخذ الحرية الإنسانية قيمة جديدة يجهلها يسبرز: إذ لا تعود «مرضاً» في الطبيعة، بل تفتحاً لرغبة دفينة في الطبيعة نفسها. «والأمل - خلافاً لعاطفة الليل - لا ينتظر انهيار الحرية، بها تحققها في طبيعة جديدة» (ص ٣٩٢).

هذه هي المصالحة الخاصة التي يجعلها المؤمن أساس «أنطولوجيا» تمت بصلة القرابة إلى «أنطولوجيا» يسبرز. «ولكنه في اللحظة التي يعتقد فيها أنه أنقذ فلسفة العلو من الدمار، يغيّر مقصدها الرئيسي تغييراً عميقاً، لأن الإيمان الديني عنده هو روح «المفارقة» نفسها، ومصالحتها العليا إذ تتحد الفلسفة بالدين اتحاد المفارقة والسر. ولقد أراد يسبرز أن تظل المفارقة في خطر، وكأن على الملحد والمؤمن أن يختارا بين اللامعقول والسر. ويبدو أن «الإيمان الفلسفي» الذي ينادي به يسبرز يشارك في الإثنين، دون أن يقضي على هذا اللبس أبداً» (ص ٣٩٢).

المقالة الثانية

جبرييل مارسل Gabriel Marcel

(١)

الفلسفة الحقة La Vraie philosophie

١ ـ اتجه البحث الفلسفي عند جبرييل مارسل منذ البداية إلى توضيح ما نسميه جميعاً «بوجود الله» و «خلود الروح». ولكن يعتقد جبرييل مارسل أنه قبل أن نعرف ما إذا كان من الوجب علينا أن نسلم أو لا نسلم بوجود الله لا بد من أن نوضح أولاً معنى كلمة «وجود». ذلك أن حل هذه المشكلات الأساسية التي هي بحكم تعريفها تتعلق «بوجود» ما، وتضع «وجودي» موضع السؤال، لا يمكن أن نتصوره إلا داخل إطار فلسفة عينية. وعلى هذا فقد كان جبرييل مارسل يطمع في إقامة «فلسفة للوجود الفردي» philosophie de l'exister أكثر مما يطمع في إقامة فلسفة للوجود بوجه عام، لأنه يجوز ألا تكون هذه الفلسفة الأخيرة شأنها في ذلك شأن كثير من المذاهب الأخرى، مذهباً «مجرداً»، أو نظرية في الوجود.

ولكننا إذا أردنا أن نقيم كل شيء على الوجود الفردي، أعني على الوجود إذا أخذناه من حيث تفرده نفسه، فإننا يجب أن نرفض المذاهب جميعاً. فمن المحال تماماً الخضوع لأي مذهب أياً كان غناؤه ومنطقه، لأن الذي يتحكم من البداية إلى النهاية هو «التجربة الوجودية» l'expérience existentielle والتجربة الوجودية وحدها. ويجب أن يوضع الانتقال إلى الموضوعية في الأصل، وإلا فإن هذا الانتقال لا يتحقق على الإطلاق.

وهذه التجربة غير محدودة عملياً، سواء من ناحية الامتداد أو من ناحية العمق. وينبغي على الوجودية أن ترحب بكل ما تحمله الحياة الاجتماعية والملاحظة وتأمل التجربة التي نعيشها في أشد ما فيها من عنصر شخصي، وعليها أن ترحب بكل ما يمكن أن يحمله ذلك من طابع أصيل، بل بكل ما كان علامة على بحث أو قلق، حتى في الخطأ والانحرافات الشائعة. والفكر

الذي يعبر عنه الإنتاج الأدبي من رواية وشعر، ويعبر عنه كل ما ينشئه العقل، هو ذو قيمة بسبب الدفعة الخفية التي تشيع فيه الحياة، وتجعل له أهميته الحقيقية. وحتى حين يضل هذا الفكر، فإنه يشهد بطريقته الخاصة على حقيقة يجهلها أو يسخر منها. ولكنها هي وحدها التي تخلع عليه ذلك التماسك الظاهري الذي يفخر به.

٢ ـ وإذن يجب أن نسلم بأن الخطوة الأولى للبحث تكون من الناحية الصورية موجهة إلى تكوين «فلسفة عينية». فإن «جبرييل مارسل» إذا أدرك ضرورة هذا التوجه الذي لا بد منه تحرر من سلطان النزعة العقلية المثالية. فهو يكتب قائلاً: الواقع أنه بقدر ما تنبه مجهودي الفلسفي لذاته تنبهاً واضحاً، بدا لي أن المشكلة الرئيسية هي معرفة كيف يكون من الممكن «إدماج تجربتي ـ من حيث هي تجربتي أنا ـ في نسق معقول على نحو فعال، وذلك مع احتفاظها بخصائصها التي تتميز بها «هنا والآن»، وبسماتها الفردية بل بنقائصها أيضاً، تلك النقائص التي تجعلها ما هي عليه إلى حد ما». ويضيف مارسل قائلاً: ولهذا بدا لي ـ من جهة ـ أن هذا الإدماج لا يمكن أن يتحقق، بل لا يمكن أن يكون موضوعاً للمحاولة، وأن فكرة «النسق المعقول» فكرة مشكوك في أمرها؛ ومن ناحية أخرى، بدا لي أنه من الضروري أكثر من ذلك أن أحفر، بدلاً من أن أبني، أعني أنه من الواجب أن أبدأ بسؤال نفسي عن التركيب الصميم لتجربتي، لا من حيث مادتها أو مضمونها فحسب، بل أيضاً وبوجه أخص من حيث كيفيتها في **في وجودها كتجربة**»[1].

فإذا كان لهذه العبارة «الفلسفة العينية» معنى فإنه يقابل أولاً، الرفض للمبدأ المعارض

---

(١) من الإباء إلى النداء .N.R.F، ١٩٤٠، ص ٢٣، وكذلك راجع مقالة: «نظرة إلى الوراء في كتاب «الوجودية المسيحية: جبرييل مارسل» باريس، بلون، ١٩٤٧، ص ٣١٨: «ربما أمكن إدراك اهتمامي الميتافيزيقي الجوهري المستمر إدراكاً دقيقاً، إذا قيل إنه بالنسبة إليّ يتعلق بالكشف عن كيف أن الذات ـ من حيث هي ذات ـ ترتبط بحقيقة يصبح من الصعب في هذا المجال أن نصورها بوصفها موضوعاً، لكن مع بقائها رغم ذلك حقيقة لا بد منها ولا بد من الاعتراف بها في آن واحد. ولم تكن هذه الأبحاث ممكنة إلا بشرط أن أتجاوز مذهباً سيكلوجياً يقتصر على تعريف بعض المواقف ووصفها دون أن يأخذ في اعتباره المغزى الذي ترمي إليه، ومقصدها الواقعي. وهكذا يبدو التلاقي دون قيد أو شرط بين ما هو ميتافيزيقي وما هو ديني، ذلك التلاقي الذي يتجلى منذ كتاباتي الأولى، فلنلاحظ هنا مرة أخرى، كيف يمكن تبرير هذا التلاقي من وجهة النظر التي اتخذتها في كتابي الأول «يوميات ميتافيزيقية». أما ما كانت خطتي في البحث ترمي إلى استبعاده استبعاداً حاسماً، فقد كان مفهوم فكر يعرف طبيعة الواقع تعريفاً موضوعياً على نحو ما، وينظر إلى نفسه حينذاك على أنه قادر على أن يرتكز عليه. ولكنني على العكس من ذلك ومن حيث المبدأ ـ وضعت في اعتباري أن المحاولة لا يمكن أن تجري إلا في داخل واقع لا يستطيع الفيلسوف أبداً أن يقف أمامه كما نقف أمام لوحة نتأملها. ومن هنا كان بحثي كله ينصب على وضع السر كما حددته لنفسي في كتابي: «وضع السر الأنطولوجي وتناولاته العينية».

Position et Approches concrètes du Mystère ontologique

الذي يزعم حصر الكون في مجموعة من الصيغ، ترتبط فيها بينها ارتباطاً وثيقاً أو غير وثيق، ويقابل بعد ذلك التصميم على جعل الفلسفة «تفكيراً صارماً محكماً إلى أقصى حد ممكن ينصب على التجربة التي نعيشها في أعماقنا»[1].

٣ ـ والملاحظة الرئيسية هنا هي أننا لا ندرس مشكلات فلسفية، **وإنما نحن هذه المشكلات**، ونحن نحياها. «إن من لم يعش مشكلة من مشكلات الفلسفة، ولم يحس أن هذه المشكلة تضيق عليه الخناق، لا يستطيع بأي حال من الأحوال أن يفهم دلالة هذه المشكلة بالنسبة لأولئك الذين عاشوها قبله»[2]. ويزيد جبرييل مارسل هذه المسألة وضوحاً بأن يقول: «ومن وجهة النظر هذه، ينبغي ألا نقول إن الفلسفة هي التي تعطي معنى لتاريخ الفلسفة فحسب، بل إنه لن تكون ثمة «فلسفة عينية» دون توتر يتجدد دائماً، وينزع إلى الخلق «بين الأنا وأعماق الوجود التي توجد فيها وبواسطتها»[3]؛ أعني بين «الأنا» الواقعية التي هي الأنا المتجسدة، لا الذات المثالية التي نلتقي في ميدان المعرفة، وبين هذا «العيني الذي لا ينفد» in-épuisable concret والذي «لا نتقدم في المعرفة به إلا على خطوات وبأن يجعل منها سلسلة، كما هي الحال بالنسبة إلى فن جزئي من المعرفة أياً كان». ولا يمكن لأحد منا أن يتقدم إلى هذا الواقع الإنسانيّ الذي لا ينفد إلا بأنقى ما في نفسه وبكل قوته، أي بشرط أن يطرح بجهد طويل شاق من التقنية ـ أو إن شئنا الدقة ـ من التطهير، كافة المكتسبات الزائفة، والشوائب التي ألقاها الروتين والضغط الاجتماعي والأحكام السابقة وأوهام الغرور على شخصيتنا الحية[4].

٤ ـ والصعوبة التي يواجهها جبرييل مارسل هنا، وهي الصعوبة التي اعترض بها هو نفسه على تصورات وجودية أخرى، هي أن ما هو معقول يتعرض لخطر أن يصير مجرد سرد لسيرة الإنسان، كما يتعرض ما هو ميتافيزيقي إلى أن يصير شيئاً سيكلوجياً صرفاً. ويجيب «مارسل» على ذلك بأن هذا الاعتراض لا يحسب حساباً لمعنى البحث الوجودي، كما يفهمه هو على الأقل،

---

(١) من الإباء إلى النداء، ص ٨٧ ـ ٨٩ ـ يذكر مارسل (نظرة إلى الوراء، ص ٣٠٨) أنه قد بدا له في مستهل تفكيره أن العيب الرئيسي في المذاهب ينحصر في تعمد التحايل على الصعوبات، بل وفي إخفائها باصطناع مصطلح مضلل. «ويبدو لي أن المذاهب الفلسفية قد أثارت اشمئزازي دائماً من حيث أنها كانت تظهر على أنها قد زيفت لدى مؤلفيها بنزعة إلى مواراة الصعوبات واختراع مصطلح يسمح بإسدال القناع عليها، كما نخفي رائحة أو مذاقاً. وهكذا وقفت منذ وقت مبكر ضد الطريقة التي تغالي بها مثالية معينة في قيمة نصيب التركيب في الإدراك الحسي إلى درجة تبدو معها أنها تحكم على كافة التفاصيل العينية غير المتوقعة بأنها تافهة، وتبعدها إلى مناطق اللاوجود، مع أن هذه التفاصيل لا تؤلف زينة التجربة فحسب، بل هي تجعل لها طعم الواقع أيضاً. وإني سائل نفسي عما إذا كان ميلي الذي كان يحملني دائماً على إبراز الصعوبة بدلاً من تغطيتها وتغليفها لم يكن له شأنه بوجه عام، وبشدة في تنمية ارتيابي بكل فلسفة مذهبية أياً كانت».

(٢) من الإباء إلى النداء، ص ٨٧.

(٣) من الإباء إلى النداء، ص ٨٩.

(٤) من الإباء إلى النداء، ص ٩١ ـ ٩٣.

والذي هو «**أن يرد إلى التجربة الإنسانية وزنها الوجودي**»[1] والواقع «أن ما يتعلق بتراجم الحياة ـ من جهة ـ وبما هو روحي ـ أو حتى بما هو معقول ـ من جهة أخرى لا ينفصلان في الواقع»[2]. ولا شك في أن التجربة التي نبدأ منها، والتي لا نكف عن الرجوع إليها وعن استحضارها، تجربة فردية عينية، وليست التجربة التي تم تعميمها وإدراجها في مخطط وابتذالها، ليست تجربة «الناس» التي يقنع بها كثير من الفلاسفة، بل هي تجربة نسميها «وجودية» لكي نبين أنها بأكملها مشتبكة بالواقع الأشد أصالة، وذلك بوصفها حارة تنبض بالحياة. وهذه التجربة هي التي ينبغي أن نكشف عن معناها، وعما يشهد فيها لصالح غايات تعطيها تركيبها وصورتها. **ذلك أن هناك إيقاعاً باطناً نؤكد به فرديتنا بأقل مما نؤكد به القيم التي يتحقق بها شخصنا**. والعقبة التي يصطدم بها فعلنا والتي تعوق التقدم الروحي الذي نتطلع إليه، يمكن أن تكون هي نفسها منفذاً إلى المطلق، وذلك بأن تكشف لنا القيم الحقيقية التي تقدر وحدها على سد احتياجاتنا العميقة، وتطلعاتنا الأخلاقية.

وفضلاً عن ذلك فإن الأمر في كل ما تقدم لا يتعلق «بالبرهنة» démonter بقدر ما يتعلق بالإظهار montrer، فتحليل الأمثلة سواء أكانت إيجابية أم سلبية، إذا نحن أحسنا القيام به، ينتهي بأن يبين لنا على نحو مطرد أن **خطة ما هو إنساني، لا يمكن بلوغها إلا إذا تدخل عدد من القيم الجوهرية، لا من الناحية النظرية فحسب، بل من ناحية الحياة كما نعيشها في نفسها**. ولهذا السبب نلاحظ أن الاندماج الاجتماعي في طائفة إنسانية، أو في عائلة، أو مهنة أو أمة يقتضي الحرية والوفاء في آن واحد: فإذا ألغينا هاتين القيمتين، ظهر العقم والفوضى وسوء النظام. أما الانسجام والتقدم ـ اللذان ينتجان ـ على العكس من ذلك ـ من احترام هاتين القيمتين، فهما يدلان على أن أساسها قائم في الوجود، وهما يمهدان إذن إلى نوع من الوجود المطلق، وإلى نوع من الطَّفَل الأنطولوجي tuf ontologique[3]. وعلى هذا إذا كان من الممكن إقامة أنطولوجيا على نحو ما، فعن هذا الطريق وحده نستطيع أن نطمع في أن نتناولها. بيد أنه من المستحسن تحديد معنى هذه الأنطولوجيا، لأنه من الجلي أننا لا نواجه هنا **سوى أنطولوجيا للوجود العيني**، ولكنها أنطولوجيا ستكشف بصورة أوضح مما يكتشفه أي بحث مجرد، ما تتطلبه المشكلة الأنطولوجية، وطبيعة هذه المشكلة. والواقع «أننا لو اجتهدنا في ترجمتها دون أن ندخل عليها أي تغيير، فإننا نتأدى إلى أن نقول ما يأتي على وجه التقريب وهو: إنه يجب أن **يكون هناك وجود**. يجب أن يكون قد كان هناك وجود، وأن كل شيء لم يكن أكثر من مجرد مجموعة من الظواهر المتتابعة «غير الثابتة» ـ وهذه الكلمة الأخيرة كلمة جوهرية ـ أو إذا شئنا أن نستعير عبارة شكسبير، إنه لم يكن أكثر من حكاية يرويها أحمق؛ وإني لأتطلع في نهم إلى المشاركة في هذا

---

(١) الوجود والملك، أوبييه، ١٩٣٣، ص ١٤٩.
(٢) من الإباء إلى النداء، ص ٤٦.
(٣) الإنسان الجوال: مقدمات إلى ميتافيزيقا للأمل، أوبييه ١٩٤٤، ص ١٧٣ والصفحات التالية.

الـوجود، وتلك الحقيقـة، ولعل هـذه الحاجـة هي في حد ذاتهـا مشاركـة بالفعـل مهما كـانت ضآلتها»[1].

ومن الحق، أنه من الممكن مع ذلك أن نرفض هذه الضرورة الأنطولوجية؛ وعلى الجملة فإن هذا الامتناع الذي هو كالمذهب يميز مجموع الفكر الحديث. لكن من الواجب أن نفرق هنا موقفين يخلط بينهما الناس في كثير من الأحيان: الموقف الأول هو موقف «لا أدري صرف» pure-ment agnostique، وهو يقتصر على التشبث بموقف المتحفظ. غير أن طابعه السلبي الصـرف يمنعنا من أن نضعه موضع الاعتبار: والواقع أنه لا يتجاوب إلا مع نوع من لباقة الذكاء إذ تقرر الامتناع عن وضع السؤال. أما الموقف الآخر، فهو أكثر صراحة واتساقاً، وهو يزعم أنه يتبين في المطلب الأنطولوجي صورة لنزعة دجماطيقية أصبحت عتيقـة وقدْ حـطمها النقـد المثالي تحـطيماً حاسماً. ومع ذلك، فإننا لو دفعنا هذا الموقف إلى آخر المدى، لظهر أنه ينزع نحو «نسبية متطرفة» relativisme radicale لا يستطيع أن يعترف بها أمام نفسه. بل إنه لينزع نحو «واحدية لا تقبل إلا ما هو صحيح monisme du valable، وتتجاهل ما هو شخصي بكلّ صوره، وتتجاهل ما هو فاجع، وتنكر المتعالي، وتحاول أن ترده إلى تعبيرات كاريكاتورية تجحد الصفات الجوهرية» وأكثر من ذلك، فإن المثالية النقدية حين تشدد دائماً على أمر العمل التمحيصي تنتهي إلى إنكار ذلـك «الحضور» présence «ذلك التحقق الداخلي للحضور في ميدان الحب الذي يتجاوز بما لا يقاس كل محاولة للتحقق تخطر على البال، لأنه يتم في صميم موقف مباشر يقع وراء كل توسط يمكن تصـوره». وعلى ذلـك نستـطيـع أن نستنتـج **أننـا لا يمكن أن نفـرض الصمت عـلى الحـاجـة الأنطولوجية إلا بواسطة فعل تعسفي لا أساس له**، من شأنه أن يستأصل الحيـاة الروحيـة من جذورها[2].

٥ ـ وهكذا نرى «منهجاً» يخطط أمامنا. وهذا المنهج صعب: فهو يتلخص في **أن نسير على نحو ما إلى لقاء أنفسنا**، وأن نجد أنفسنا في أشد ما يكون فيها من أصالة والتصاق بالشخصية، ثم أن نمعن الفكر في هذا الكشف الذي يمكن أن نمضي فيه دائماً إلى الأمام (إذ أن ذاتنا لا تنفد بالنسبة إلينا) لكي نميط اللثام عن معناه وقيمته. يقول مارسل: «إن هذا المنهج واحد دائماً في أساسه: وهو تعمق موقف ميتافيزيقي أساسي معين، موقف لا يكفي أن أقول إنه موقفي، ذلك أنه يتألف في الجوهر من كونه أنا»[3]. والفلسفة إذا فهمت على هذا النحو الذي هو عكس تلك «الفلسفـة التي لا يعـدو جـوهـرهـا مجرد النـظر الخـارجي» philosophie essentiellement spectaculaire والتي أورثنا إياها العصر القديم[4] ـ تنحصر إذن في أن أتنبه عن طريق التـأمل

---

(١) «أوضاع السر الأنطولوجي وتناولاته العينية» ص ٢٦١.

(٢) أوضاع السر... ص ٢٦١.

(٣) الوجود والملك، ص ٢٤.

(٤) الوجود والملك، ص ٢٥.

الذاتي لأعمق ما في نفسي وأشده التصاقاً بها. والتفكير في الفعل الذي أكونه بنفس الحركة التي أمارسه بها وأحياه.

(٢)

الوجود المتجسد l'existence incarnée

١ ـ التجربة الأولى التي لدي عن نفسي، التجربة الأساسية، هي تجربة وجودي. «**أنا موجود**»: هذا هو الواقع الذي يجب أن أبدأ منه، لا واقع الوجود بوجه عام، وأقل من ذلك واقع «الكوجيتو» (أنا أفكر).

ومن جهة أخرى، فإن الوجود ـ وشعوري بذاتي بوصفي موجوداً ـ يفرض نفسه علي فرضاً لا سبيل إلى مقاومته باعتبار **أنه شعور بذاتي مرتبطة بجسم**. و«الكوجيتو» الديكارتي ـ الذي بفضله تؤول الحقيقة الأولى الواضحة إلى وجودي باعتباري فكراً (أنا أفكر، إذن، فأنا موجود؛ أنا مفكر؛ أنا فكر) ـ هو أشد ما يناقض التجربة، ذلك أن الموجود، ليس هو أنا باعتباري متجسداً فحسب، بل إنني لا أستطيع أن أؤكد وجود شيء إلا بقدر ما هو متوافق مع جسمي، وقابل لأن يوصل به، مهما يكن ذلك بطريقة غير مباشرة[١]. وبالتبادل «فإن وجود العالم يعطي لي في الوقت نفسه الذي يعطي لي فيه وجودي الخاص الذي لا ينفصل عن وجود العالم، فالمثالية الذاتية تصطدم بهذه الحقيقة البينة بنفسها، إذ أنه من المحال الإغلاق على الشعور الفردي في داخل نفسه لأن وجودي نفسه هو برمته انتساب إلى العالم appartenance au monde و«**وجود في العالم**» être dans - le - monde . ويضيف جبرييل مارسل: «ومع ذلك، فإن وجود العالم الذي نتحدث عنه هنا ليس هو وجود مجموعة من الموضوعات أو الأشياء الموضوعية جنباً إلى جنب والتي ترغمنا مقتضيات الفعل وحدها في كثير أو قليل من الأحيان ـ على تمييز بعضها عن البعض الآخر؛ وإنما هو حضور معين سميك وفاعل يرفعنا نحن أنفسنا إلى الوجود»[٢].

٢ ـ وهذه الأولوية التي نسلم بها على هذا النحو للجسم في التجربة، ترجع إلى أن هذا هو «جسدي أنا»، وأنه بالتالي مملوك لشيء أعمق وأكثر جوهرية. صحيح أنني أقول أيضاً «تفكيري» ma pensée ، بل أكثر من ذلك أقول: «نفسي» mon âme لكن هذه في الحقيقة يثبت أنني لست أنا، ولا الموجود ـ إن أردنا الدقة ـ بجسم ولا نفس، فكلاهما يملكه ذلك الموجود الذي هو الكل وينسبه إلى نفسه، أعني تلك «الأنا» التي لا يمكن ـ إذا أردنا التدقيق ـ أن أقول عنها إنها «أنا» ي mon je ، لأنها وحدها ليست مملوكة، بل هي مالكة، وهي ليست محوطة enveloppé ، وإنما

---

(١) الوجود والملك، ص ٩.

(٢) «الوجودية والفكر المسيحي» في مجلة «شواهد».

(Cahiers de la Pierre qui Vire, Mai, 1947) Temoignages.

هي محيطة enveloppant . وعلى هذا فإن التحليل الوجـودي لتجربـة التجسد يؤدي بنـا ـ كما يلاحظ مارسل ـ[1] إلى أن نجعل اتحاد النفس بالجسم، وكذلك من اتحاد النفس وبقية العالم، أعني «الوجود في العالم»[2] حقيقة واحدة.

لكن هاتين التجربتين المـرتبطتـين؛ تجربتي لجسمي وتجـربتي لانتمائي إلى العـالم، هاتـان التجربتان اللتان أجد فيهما أدوات وجودي، أعني كينـونتي mon être تفرضـان علي بـاستمرار شعوراً بضرب من التعارض بين عمليتين أساسيتين هما الوجود والملك l'être et l'avoir وأنا لكي أفهم معنى هذا التعارض فهماً جيداً، فمن المستحسن أن نقوم **بتحليل فينـومينولـوجي للملك** كمدخل لمعـرفة الـوجود. ونحن نستـطيع أن نميـز هنا بـين شكلين للملك: الملك ـ الامتلاك avoir - possession «والملك ـ التضمن»[3] avoir - implication . بيد أنه يكفي أن نذكـر أن السمة الخاصة بالملك في الحالتين هي أنـه قابـل لأن يعرض exposable وأن يعـرض «للغير». والملك ـ بما هو كذلك ـ يقع في سجل لا تنفصل فيه «الخارجية» l'éxteriorité عن «الـداخلية» interiorité بحيث تقوم بين الواحدة والأخرى علاقة توتر متبادلة tension mutuelle ، تنشأ عن أن الشيء المملوك خاضع للتقلبات التي تعتور الأشياء، وهي دائماً بـاستمرار تتعـرض لإحباط الجهد الذي أبذله لإدماجه في وجعله وإياي شيئاً واحداً، فهو بهذا مركز لنوع من الدوامة التي نسيجها المخاوف وألوان القلق.

من وجهـة النـظر هـذه يبـدو أن الجسم هـو نمط الملك avoir - type فهـو بـلا منـازع «الخارجية» الداخلة في اتصال مع «الأنا» عن طريق الداخـل. وكلما ارتبطت بجسمي جـاعلاً

---

(١) الوجود والملك، ص ١٠ ـ ١٣.

(٢) من الإبـاء إلى النداء، ص ٣٣. أنـظر أيضاً «الـوجودية والفكـر المسيحي» ص ١٦٢ ـ ١٦٣ حيث يعـالـج «مارسل» على صورة مختلفة قليلاً وجهة النظر نفسها. وهو يقول: «إنني بمعنى ما عبارة عن جسمي، وقد يبدو أنني أعطي بذلك حجة للنظرية المادية. بيد أن هذا وهم تام. والواقع أنني لا أستطيع أن أقول إنني جسمي إلا بشرط ألا أفهم من هذه الكلمات ذلك الشيء المرئي الذي يمكن استعماله والعمل به.. إلخ. الذي هو الجسم في نظر الغير pour - autrui فهذا الجسم الذي أستطيع أن أبعده عني بالفكر، حين أفكر في أنه جسم بين غيره من الأجسام له خصائص معينة ـ هذا الجسم يفترض وجود ما لا بد أن تنتهي إلى تسميته «بالجسم الذاتي» corps - sujet ، أعني أنه يفترض جسماً هو كيفيتي الخاصة في الوجود ـ دون أن يمكن بالنسبة إليّ أن أنتزع نفسي منه إلا بواسطة التجريد وبطريقة وهمية تماماً، فإذا قلت إنني عبارة عن جسمي، فمعنى ذلك أنني هذهالكيفية المعينة التي أوجد عليها. ونستطيع أن نقول أيضاً إن جسمي هـو كيفية «وجـودي في العالم» أو كيفية «انتمائي إلى العالم».

(٣) الوجود والملك، ص ٢٣٠ : وفي الملك ـ الامتلاك «ثمة نوع معين من «ما» quid يتعلق بـ «من» qui معينة تعتبر مركزاً لقيام الغيرية (inhérence) أو لأن يدرك غيره (apprehension) ». ص ٢٣٢ : أما في الملك ـ التضمن، «فحين أقول هذا الجسم يمتلك تلك الصفة، فإن هذه الصفة تبدو لي داخل، أو لها جذور داخل الجسم الذي تميزه. وألاحظ من جهة أخرى أننا لا نستطيع أن نفكر في التضمن هنا دون أن نفكر في القوة أيّاً كان غموض هذه الفكرة».

خارجيته الجزئية «شبه ـ داخلية» pseudo - intériorité ، فإني أعدم في هذا الارتباط، ويستوعبني الجسم الذي أعتبر نفسي وإياه شيئاً واحداً. «ويبدو أن جسمي يلتهمني بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة» وهذا ينطبق أيضاً على جميع ممتلكاتي التي تتصل به أياً كان هذا الارتباط. وهكذا **يتبدى لنا الملك على أنه ينزع إلى القضاء على الوجود،** وإلى إذابته في ملكه نفسه: فالملك ـ في حده الأقصى ـ ينزع إلى إذابة الوجود.

وعلى العكس من ذلك، لكي يستطيع الملك أن يخدم لدعم الوجود ينبغي أن أسيطر ـ بفعل منعكس ـ وبصورة إيجابية على الصلة بين الذات والموضوع، بين «الداخلية» و«الخارجية»، بحيث يصبح الموضوع الخارجي مناسبة ومادة للإبداع الشخصي الحر. وبهذا يتحول الملك إلى الوجود: ويكون حينذاك تعبيراً حياً عن الواقع الذي أكونه. بيد أن هذا لا يكون ممكناً إلا بواسطة الحب الذي هو في جوهره إخضاع الذات لحقيقة أسمى من حيث هي انقطاع للتوتر الذي يربط الواحد بالآخر. وبالحب **وحده نكون قادرين على مواجهة الوجود دون إحالته إلى ملك، أو إلى موضوع، أو مشهد.** هذا هو المعطى الأنطولوجي الجوهري، ونستطيع أن نرى من ذلك أن «الأنطولوجيا لن تخرج من الروتين الأسكولائي إلا حين تعي هي نفسها هذه الأولوية المطلقة وعياً تاماً[١]».

٣ ـ والآن وقد أجملنا الكلام عن طبيعة الوجود المتجسد نستطيع أن نتساءل ما معنى هذا الوجود؟ وما معنى الحياة؟ لنقل إن تحليل التجربة كما يقوم به الإنسان لموقفه، إذا سار فيه إلى حد كاف، **يبين له أن الإنسان لا يستطيع أن يفسر نفسه لنفسه، أو أن يفهم نفسه إلا إذا انفتح على علو.** ولقد بين جبرييل مارسل ذلك بواسطة تحليلات وجودية متعددة، بعضها ذو جمال رائع، وعلى الأخص تلك التي تتناول الوفاء والأمل بوصفهما سلوكين رئيسيين للإنسان. فلنقف قليلاً عند سلوك الأمل، على سبيل المثال.

يقترح جبرييل مارسل في كتابه «الإنسان الجوال» Homo Viator إقامة «فينومينولوجيا» و«ميتافيزيقا» للأمل في صورة إجمالية. والأمل في نظر فلسفة حقيقية هي فلسفة التقدم والفعل ـ هو حقاً الباب المؤدي إلى سر الفضيلة الثانية. إنه في الواقع التركيب الطبيعي للمصير الإنساني. بيد أنه ـ بما هو كذلك، لا يمكن أن يرد إلى أسفل، فيكون مجرد رد فعل حيوي من الدفاع ضد محن الوجود؛ ولا إلى أعلى فيكون غزواً لفضل أجنبي على الطبيعة. ذلك أنه سلوك معقد ينحصر بالنسبة إلى الإنسان في **تعرّف العقبات التي يصطدم بها فعله** ووضعها في مكانها الصحيح، وقبولها للتغلب عليها، ولكن بواسطة استخدامها كوسائل متتابعة لتحقيق نفسه وتوكيد شخصيته عن طريق ذات المعارضة التي تكونها هذه العقبات. فالأمل يبدو على هذا النحو **بمثابة الوسيلة التي تستغل لخير الإنسان ما ينبغي أن يفضي به إلى**

---

(١) «الوجود والملك» ص ٢٣٢ ـ ٢٤٤.

اليأس. إنه التصميم الدائم على الامتناع عند التسليم، وعلى بذل المجهود الذي يجب أن يؤدي، عبر كل العقبات التي نتغلب عليها ونتخطاها، إلى نهاية الشوط. والأمل - بمعنى ما - هو المقدرة على الإقدام دون انقطاع - على شوط جديد، ومرحلة جديدة[1].

فما هو إذن الإيمان العميق الذي نكتشفه في هذا السلوك وما قيمته؟ إن المحرك في هذا السلوك هو إقبال معين على الحياة، وحماس معين يأبى الإذعان، ويؤمن دائماً بأنه من الممكن تشرب الأحداث. وهذا يقتضي من الوجهة الميتافيزيقية، نوعاً من «البرهان على وجود المتعالي» preuve du transcendant يشبه البرهان الديكارتي بفكرة «الكامل» la notion du parfait فنحن نأمل في شخص مـا، في شيء ما، بل نأمـل في الحياة، وفي مجموع الأشياء والأحداث. وعلى ذلك فإننا نؤكد بواسطة الأمل أن في الوجود وراء كل ما هو معطى وكل ما يمكن أن يقدم كمادة لتقويم الأشياء أو أن يستخدم قاعدة لحصر (أو إحصاء) أياً كان نوعه.. مبدأ خفياً يتواطأ معي سراً، ولا يمكنه هو أيضاً أن يريد ما أريد، على الأقل إذا كان ما أريده يستحق أن أريده وأن أريده في الحقيقة من كل قلبي[2] وهذا الإيمان الذي يصاحب كل مجهود إنساني حقيقي يدل دلالة واضحة على أنه بالنسبة إلى الإنسان الذي يشقى ويناضل يوجد معنى للكون، وأنه هناك حولنا غائية finalité نشاطر فيهـا، وبفضلهـا ينبغـي أن يتحقـق مصير الإنسان بحسب حاجاته جميعاً، وأن يكتمل من طريق حل للأزمة يلائم أشد أمانيه استسراراً في نفسه[3].

ومن ناحية أخرى، فإن الأمل الذي يعني التضامن الشامل في سبيل التقدم نحو المثل الأعلى - يقتضي ألا نقصر في تأييد جهود الغير في سيرهم قدماً إلى الأمام نحو المثل الأعلى المشترك، - كما ينبغي أن نوطد أنفسنا على أن ننتظر من الغير المعونة الضرورية لكي نظل مخلصين إلى النهاية لنداء هذا المثل الأعلى لنفسه - رغم العواصف والمد والجزر. والأمل، أخيراً، هو الإبداع المطلوب كله للتعاون في الملحمة الكبرى، وبهذا يكتسب كل ممثل - مهما كان صغير الشأن - كرامة أخلاقية وميتافيزيقية لا شك فيها، ويختم جبرييل مارسل بقوله: «فالأمل إذن هو تأهب نفس مرتبطة ارتباطاً صميماً في تجربة المشاركة لإنجاز فعل متعال في مضادة الإرادة والمعرفة، فعل تؤكد بواسطته ذلك البقاء الحيوي الـذي تقـدم له هذه التجربـة الضمان والبشائر في آن واحد[4].

---

(١) الإنسان الجوال، ص ٣٩ - ٩١.

(٢) أوضاع السر الأنطولوجي وتناولاته العينية، ص ٢٧٨.

(٣) راجع ب. مانسار في مقاله: «ج. مارسل: ديالكتيكي الأمل» في مجلة «الحياة العقلية» عدد يونيو سنة ١٩٤٦، ص ١٣٨ - ولسنا بحاجة إلى أن نذكر هنا إلى أي حد تقترب آراء جبرييل مارسل من آراء موريس بلوندل.

(٤) الإنسان الجوال، ص ٩٠ - ٩١.

(٣)

السر الأنطولوجي Le mystère ontologique

يقول جبرييل مارسل: «إن الوجود هو المجال المحدد الرئيسي في الميتافيزيقا[١]، والعالم «يضرب بجذوره في الوجود»[٢]، ومجرد الامتناع عن معالجة مشكلة الوجود أمر لا سبيل إلى التمسك به[٣]. وعن هذا تحدثنا التجربة المباشرة إلى أقصى حد الواضحة كل الوضوح، وذلك حين تفرض علينا ما ينطوي عليه «وجودي» من وضوح وبداهة l'évidence de mon» exister» وأسبقية على التصورات جميعاً والوجود (وأقصد به وجودي أنا) الذي هو الشيء المباشر الذي أعيشه في داخل نفسي والذي هو الحقيقة الوجودية لا المنطقية، يجب أن يفوق «الكوجيتو». وإذا لم يكن الوجود في المبدأ، فإنه لن يكون في أي مكان، إذ أن كل محاولة للانتقال إلى الوجود ليست إلا وهماً وخداعاً[٤].

وجبرييل مارسل يتناول هذه المشكلة في صورة جديدة، وهو أيضاً يتناول من جديد الطموح الذي ألح على كبار الفلاسفة جميعاً، وهو القضاء على التعارض الظاهري بين الواحد والكثير، وبين الكلي والجزئي. ولكنه يعتقد خلافاً للنزعة العقلية وتمشياً مع الخطوط الرئيسية في الوجودية ـ **إنه لا يمكن إدراك الكلي إلا بالتعمق في الجزئي**. وهو يكتب قائلاً: «إنه كلما تعرفنا الوجود الفردي، بما هو كذلك كنا أكثر توجيهاً ـ وكأننا مسوقون ـ نحو إدراك الوجود بما هو وجود[٥]. وحين يقول لنا القديس توما الأكويني: «إن الفرد شيء لا سبيل إلى التعبير عنه» فإنه لا يفعل أكثر من أن يؤكد بطريقته الخاصة هذه الحقيقة عن السر الأنطولوجي التي يمكن أن نعبر عنها بقولنا: إن الوجود (وأعني به الوجود الفردي) هو «ما لا ينضب» (L'inexhaustible) . «وكل وجود فردي، باعتباره وجوداً مغلقاً (وكذلك باعتباره لا متناهياً) إنما هو رمز أو تعبير عن السر الأنطولوجي[٦].

وإذن فنحن في التجارب الوجودية ندرك الوجود، في حقيقته العينية المباشرة ونشعر بتأكيدنا إيّاه في آن واحد. وهنا يكون الفعل والفكر شيئاً واحداً: ويكون «الكوجيتو» (أنا أفكر) و «أنا موجود» شيئاً واحداً: **والتوكيد ها هنا مِلْك: والملك توكيد**. وليس الفكر إلا تعبيراً عن الحقيقة الأنطولوجية، والكلي داخل في الفردي، ومع ذلك فلكي نتعرض لسر الوجود، هناك تجارب ذات ميزة خاصة تهيء أنواعاً من الدنو والاقتراب أكثر تحديداً وأشد وضوحاً، وتوضيح

---

(١) من الاباء إلى النداء، ص ٣٠.
(٢) من الاباء إلى النداء، ص ١٠٩.
(٣) الوجود والملك، ص ١٦٨.
(٤) الوجود والملك، ص ٣٤ ـ ٤٠.
(٥) من الأباء إلى النداء، ص ١٩٣.
(٦) الوجود واللمك، ص ١٧٣.

أمر المعطيات الروحية الحقة، مثل الوفاء والأمل والحب حيث يعاني الإنسان في الوقت نفسه الحد الأقصى من الصراع الداخلي الذي يمزق والحاجات المطلقة التي تلح عليه من الداخل. . . هذا التوضيح يسمح لنا بأن نتبين ـ لا بطريقة نظرية، وفي سجل الفكر المجرد الذي يمكن أن تكون موضوعيته محل جدال، ولكن بطريقة شعورية إيجابية ـ أن في الإنسان» ثابتاً أنطولوجياً معيناً certain permanent ontologique «ثابت يدوم، وندوم نحن في علاقتنا به، ثابت يتضمن أو يقتضي تاريخاً، في مصادة الثبات الجامد أو الصوري الذي يتسم به ما هو مجرد صحيح أو قانون»[1].

٢ ـ فهل يمكن أن تكفي الفلسفة؟ هذا ما تزعمه النزعة العقلية التي يكون أو يجب أن يكون الانسان بالنسبة إليها واضحاً تمام الوضوح لنفسه بفضل مجرد التقدم في المناهج. ونحن نعلم كيف انتشت القرون الثلاثة الأخيرة على نحو ما، بهذه النظرة للعالم الذي أصبح من الآن فصاعداً خلواً من كل لغز ومن كل سر، كما نعرف أيضاً ما أثارته هذه الآراء التبسيطية من رد فعل عنيف: فأصبحت الوجودية الكيركجوردية التي غمرتها في البداية الموجة العقلية في النصف الأول من القرن العشرين شاهدة وصانعة في وقت واحد لرد الفعل هذا، الذي بلغ حده الأقصى في القول بأن العالم عبث[2] l'absurdité du monde وهذا هو الموضوع الذي توسعه في أيامنا هذه نظريات سارتر وكامي الوجودية. وكامي يؤكد في كتابه «أسطورة سيزيف» أن الإنسان الذي يتعطش عقله إلى الوضوح والمعقولية يصطدم في الواقع بكثافة العالم، وبعتمة جوهرية فيما يتعلق بوجوده الشخصي، ويصطدم بجدار شعور الغير الذي لا سبيل إلى اجتيازه. وهكذا فإن الإخفاق الدائم الأساسي للمطامح العقلية، هذا بالإضافة إلى مهزلة الموت الذي تتردى فيه آمال الإنسان جميعاً. . . يفرض على الإنسان الشعور بأن كل شيء عبث: فالعالم والإنسان والتاريخ. . . كل ذلك باطل بطلاناً لا دواء له.

وجبرييل مارسل أبعد ما يكون عن إقرار هذه المذاهب. فالمسيحية التي يعتنقها في إخلاص تام تبعده بكل تأكيد عن النظريات التي تقول بالعبث. ولكنه لا يعتقد أنها (أعني المسيحية) ترغمه على العودة إلى النزعة العقلية. وليكن بعد ذلك ما يكون! ذلك أن جبرييل مارسل يعتقد أن «**الفلسفة** (وهي في هذا تتفق مع مطلب من مطالب الفكر المسيحي) **لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقي إلا بقدر ما تفضي إلى سر الوجود**. وربما كانت هي قبل كل شيء معنى السر، وهي في هذا تتميز عن العلوم التي لا تعرف سوى مشكلات». ولقد ألح «مارسل» كثيراً على التفرقة التي يحسن أن نلاحظها بين المشكلة والسر. فهو يقول: يبدو أن هناك هذا الاختلاف الجوهري بين المشكلة والسر، وهو أن المشكلة شيء أصادفه وأجده قائماً بأكمله أمامي، ولكنني أستطيع بهذا نفسه أن أحاصره وأخضعه ـ بينما السر شيء أشتبك فيه أنا نفسي، وبالتالي لا يمكن التفكير فيه إلا بوصفه **مجالاً تفقد فيه التفرقة بين ما هو في**

---

(١) الوجود والملك، ص ١٧٣.

(٢) راجع كتابنا: «مدخل إلى كيركجورد».

نفسي، **وما هو أمامي دلالتها وقيمتها الأصلية**[1]. والخطأ الرئيسي في الفلسفة ينحصر في أنها تنزل السر إلى مرتبة المشكلة أو إلى موضوعية بحتة على زعم أنها تحصل بذلك على وضوح أكمل: وما هناك من مفارقة في الحقيقة، وفي كل ما هو واقع سواء أكان واقعي أنا أم واقع العالم، هو أنه على العكس من ذلك، لا يكون متصوراً لنا إلا من حيث هو سر[2] إلى درجة أنه ـ كان يضيف مارسل «بغير السر تصبح الحياة غير صالحة لأن نتنفسها»[3].

هذا الواقع الذي نعرفه بأنه سر، هل يمكن أن نقول إنه موضوع للحدس intuition؟ نعم، بلا ريب، وإلا فكيف يمكن ـ بمعنى ما ـ أن ندركه أو أن نشعر به؟ ولكن يجب أن نحدد بدقة أن هذا «الحدس» لا يعطى لنا ولا يمكن أن يعطى في بساطة من حيث هو كذلك. والواقع أنه كلما كان الحدس مركزياً، فإنه يحتل أعماق الوجود الذي ينيره أكثر فأكثر، وكان أقل قابلية على الرجوع إلى ذاته والإحاطة بها. فهو ليس ـ إن شئنا الدقة ـ مملوكاً possédée. والحقيقة أنه من الأفضل أن نقول إننا هنا بصدد يقين تقوم عليه حركة الفكر كلها، حتى الفكر النظري، وإن كنا لا نستطيع الإقتراب منه على الإطلاق إلا بنوع من التحور conversion أو «التفكير الثاني» الذي يتميز بأنه يفضي بنا إلى سؤال أنفسنا «على أساس أي أصل كانت خطوات التفكير الأول ممكنة، ذلك التفكير الذي كان يسلم بما هو أنطولوجي دون أن يعرفه»[4]. وهذا التفكير الثاني ليس في جملته غير «استجماع أصبح قادراً على التفكير في نفسه»[3]. غير أن هذا التصور يؤدي بنا إلى وضع أولوية الوجود بالنسبة إلى المعرفة، وإلى إقامة الأنطولوجيا على هذه القضية البينة، وهي أن الوجود لا يؤكد، ولكنه يؤكد نفسه[5] l'être n'est pas affirmé, mais s'affirme، وهذه القضية البينة هي الواقعية عينها التي تجد على هذا النحو أقوى ما يدعمها في الشعور الغامض بمشاركتنا في الوجود.

والأنطولوجيا التي تتجه هذا الاتجاه **تلتقي طبعاً بكشف ما**. وليس من شك أنها لا تستطيع أن تقتضيه، ولا أن تفترضه مقدماً، ولا أن تدمجه في نفسها بوصفه ملكاً خاصاً يستدعيه نموها المستقبل، ولا حتى أن تفهمه، إذا تكلمنا بصورة مطلقة. بيد أنها تستطيع إلى حد ما أن تيسر استقباله، والتهيؤ لقبوله[6]. والاعتراض الذي يمكن أن يعترض به على

---

(١) الوجود والملك، ص ١٦٩ . . . راجع أيضاً «أوضاع السر الأنطولوجي وتناولاته العينية» ص ٢٦٧ . في هذه النقطة التي وصلنا إليها يمكن أن نحدد التفرقة بين المشكلة والسر، فالسر عبارة عن مشكلة تتعدى معطياتها الخاصة التي تغزوها، وبذلك يتجاوز نفسه بوصفه مجرد مشكلة».

(٢) الوجود والملك، ص ٢٧ .

(٣) من الأباء إلى النداء، ص ٢٧ .

(٤) أوضاع السر . . . ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦ .

(٥) أوضاع السر . . . ص ٢٦٧ .

(٦) يبين جبرييل مارسل في بحث بعث به إلى المؤتمر الدولي للفلسفة المنعقد بروما من ١١ إلى ٢٠ نوفمبر سنة ١٩٤٦ : «أن» الوجودية ليست مسيحية، كما أنها ليست لا مسيحية، بيد أن الفلسفة الوجودية الحقة تتجه بالضرورة نحو المسيحية (نقلاً عن الموجز الذي نشرته مجلة الميتافيزيقا (الإيطالية) في عددها الصادر في ١٥ مارس سنة ١٩٤٧ ، ص ٢٠٧ .

هذه الآراء هو ما يبدو أنها تنطوي عليه من مصادرة على المطلوب، وذلك من حيث أن الأنطولوجيا لا تمهد للكشف إلا لأنها تنمو على أرض مشبعة مقدماً بهذا الكشف révélation نفسه. غير أن مارسل يلاحظ أننا حين نمعن النظر لا نجد شيئاً مما يجب أن يبعث على الدهشة أو بالأحرى أن يصدمنا، إذ أنه من الجلي أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تنمو إلا في قلب موقف معين يغذيها. ومن ثم، فمن هذا الموقف الذي هو موقفنا يكون وجود المعطى المسيحي عاملاً جوهرياً. وليس من شك في أنه يستحسن التخلي تماماً مرة واحدة وإلى الأبد عن تلك الفكرة العقلية على نحو ساذج التي ترمي إلى إقامة مذهب من تأكيد وجود قضايا صادقة للفكر بوجه عام، وبالنسبة إلى الشعور أياً كان[1]. . فهذه الفكرة موضوع sujet للمعرفة العلمية، موضوع هو فكرة، ولكنه لا يعدو أن يكون فكرة. وبدلاً من أن النظام الأنطولوجي لا يمكن أن يعرف إلا بطريقة شخصية وبواسطة كلية موجود مشتبك في دراما هي دراما حياته تربو عليه بما لا يقاس في جميع الاتجاهات ـ فإنه يكون هناك الموجود الذي أعطيت له القوة الفريدة على أن يؤكد ذاته أو يرفضها بحسب تأكيده الوجود وانفتاحه له، أو إنكاره إيّاه وسد بابه دونه، إذ أنه في هذا الموقف المحرج تنحصر ماهية حريته نفسها[2].

وأخيراً نستطيع أن نتساءل دون الوقوع في مفارقة: **هل يوجد هنا حقاً بين الميتافيزيقا والتصوف حد قابل لتعيينه بدقة**[3]؟ وإن ما لحظته على كل حال، هو الهوية المحتجبة بين الطريق الذي يؤدي إلى القداسة والسبيل الذي يفضي بالميتافيزيقي إلى توكيد الوجود، وعلى الأخص ضرورة الاعتراف من جانب الفلسفة العينية بأن هناك طريقاً واحداً بعينه[4].

٣ ـ من «أين» يأتي سر الوجود الذي إدراكه الحسي يكون الصورة الأولى والشرط الضروري للروح الميتافيزيقية؟ إن أعم سبب نستطيع أن نقدمه هو أن **الوجود يخفي حضوراً ما**: ففيه شيء يظهر على أنه ذاتية subjectivité . ولهذا السبب فإن كل تحويل إلى الموضوعية ـ وهذا هو المنهج المتبع في حل المشكلة حيث يكون المعطى مما يمكن

---

(١) يشدد جبرييل مارسل في كتابه: «من الآباء إلى النداء، ص ٣١٠» على مسألة أن من الأخطاء الشائعة الخطأ الذي يتلخص في رد كل تجربة عينية على نحو معظم إلى أنماط أو إلى أطر مجردة. وعلى هذا النحو يصير كل إيمان بالمعنى المطلق Glauben überhaupt . ولكن هذا معناه إخفاء الكلي universel لحساب العام. فللجزئي قيمة كلية من حيث أنه يترجم عن حقيقة أنطولوجية، أما العالم فهو على العكس من ذلك يجرد أخذاً من الأنطولوجي، أعني من العيني الوجودي. ومن وجهة النظر هذه نقول مثلاً إنه لا وجود لإيمان بوجه عام. وإن «الإيمان أمر يتعلق بذات عينية فردية، لكنها لا تستطيع مع ذلك أن تختلط بالأنا التجريبية لسبب بسيط هو أن هذه الأنا التجريبية تؤول إلى مجموعة من التحديدات القابلة لأن يحدد مكانها موضوعياً». ويضيف مارسل: «إن هذا التوكيد الذي يصعب على الإنسان أن يجعل منه صورة عينية ملموسة، يبدو لي اليوم أيضاً أنه عبارة عما تبقى من كل ما فكرت فيه منذ ذلك الحين؛ وأعتقد أنني أستطيع أن أقول بكلّ اخلاص إنني قد وصلت إليه بنفسي، إذ أنني لم أكن قد قرأت ـ في تلك الحقبة ـ سطراً واحداً لكيركجورد ـ أنه كان من الممكن أن أجده لديه».

(٢) الوجود والملك، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٣) من الاباء إلى النداء، ص ١٩٨.

(٤) الوجود والملك ص ١٢٨.

استنفاده بالتحليل أو بالطريق التجريبي ـ يجعل السر يختفي، ويدير ظهره لما في الفلسفة من شيء خاص بها، بأن ينقل البحث إلى مستوى المعرفة العلمية، وهو مستوى خارجي في جوهره. يقول جبرييل مارسل: **إن الوجود يصبح حضوراً بالنسبة إليّ في العلاقات غير القابلة للإحالة الموضوعية والتي تنطوي دائماًعلى السر.** فأنا الذي أسائل نفسي عن الوجود. والحب والصداقة يكشفان لي عن وجود الغير بأن يجعلا منه حضوراً بالنسبة إليّ في نفس الوقت الذي أكون فيه حضوراً بالنسبة إليه: «أنا» في مواجهة «أنت». وقد كتب مارسل في «يومياته الميتافيزيقية» يوم ٢٣ أغسطس سنة ١٩١٨ قائلاً[١]. إنني ألمح انتقالاً بطيئاً في الديالكتيك الخالص إلى الحب بقدر ما تصبح «الأنت» أكثر فأكثر وبصورة عميقة «أنت»، إذ أنها تبدأ في الواقع بأن تكون في جوهرها «هو» ليس له ـ إذا صح هذا التعبير ـ غير صورة «الأنت». فأنا ألتقي بشخص مجهول في القطار؛ فنتحدث عن الجو، وعن أخبار الحرب، **ولكن في نفس الوقت الذي أخاطبه فيه، لا يكف عن أن يكون بالنسبة إليّ «شخصاً ما» quelqu'un «هذا الرجل هناك» cet homme là، فهو في المقام الأول «فلان» أعرف سيرته ومداخله ومخارجه شيئاً فشيئاً**. . . ولكني قد أشعر، رويداً رويداً، بأنني أحاور نفسي، أعني أنه **يشارك شيئاً فشيئاً في هذا المطلق الذي هو «اللاتعلق» unrelatedness**، ونحن نكف تدريجياً عن أن نكون «هذا» و«ذاك». بل نكون مجرد «نحن»، وذلك تبعاً لهذه «النحن» التي هي أنت»[٢].

وبالأحرى، **فإني أحصل من طريق الإيمان على نوع من الكشف المتعلق بالله، الذي يصبح بالنسبة إليّ «شخصاً» ما، و «حضرة» و «أنت» هو «الأنت» المطلق**. ولكن حتى من هذا الجانب القريب من الإيمان حيث تكتسب حضرة الإله حقيقة وقوة لا نظير لهما، فإن الوجود ـ أياً كان ـ لا يكاد يدرك من الداخل، فإنه لا يكف عن أن يقدم إلى الفيلسوف ذلك السر المتعدد لوجوده وديمومته وتركيبه، وتكيفه مع بقية العالم، وغائيته الأخيرة. وهذا السر ذو المظاهر الجديدة دائماً، هو سر «حضور» يضم فيه عقلُنا، وفي الوقت نفسه قلبُنا (والقلب ها هنا هو العقل ـ كما أراد بسكال) الحياةَ والحب، ـ **كما أنه نداءلحضورنا الخاصّ**. ذلك أنه لا توجد «أنت» إلا بنسبة لـ «أنا»: وكل حضور هو بالضرورة وجه إزاء وجه، كأنه أغنية الصداقة.

---

(١) يوميات ميتافيزيقية، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٢) ويضيف مارسل إلى هذا النص الذي يورده في مقاله: «الوجودية والفكر المسيحي»، ص ١٦٥ قائلاً: «وهذا يتضح في مكان آخر بإشارة قمت بتفصيلها في تاريخ متأخر عن ذلك كثيراً. والواقع أنه ما من شيء أبعد عن البساطة، وأقرب إلى الالتباس من العلاقة التي تربطني بنفسي. وبتبسيط ـ هو في الحقيقة تبسيط فاضح للواقع الروحي ـ أمكن للفلاسفة أن يتخيلوا على صورة الهوية ـ ولفترة طويلة ـ العلاقة التي تربط الأنا بنفسها، والتي تؤلف ـ بصورة أعمق ـ الأنا من حيث هي كذلك. فالأحرى أن يتعلق الأمر بمدينة داخلية قابلة لأن تتخذ مظاهر منوعة ومتباينة كالمدينة المرئية نفسها ـ وأنا أستطيع أن أعيش مع نفسي كما أعيش مع حبيب، أو صديق، أو أخ، بل أن أعيش معها في بعض الأحيان، كما أعيش مع ألد الأعداء. فإذا لم تدرس هذا الجهات (الأحوال) المتباينة كل هذا التباين «للوجود مع الذات» mit sich selbst sein دراسة تفصيلية، فإنه من المحتمل أن تظل الحقيقة النفسية لغزاً».

وهكذا نرى إلى أي حد يكون من الحق أن الميتافيزيقا تفضي إلى التصوف، وإنها كانت بطريقة ما ـ حواراً وصلاة فعلاً[١].

٤ ـ وهذه التجارب كلها لا تعني شيئاً، إن لم تعن أن ثمة التزاماً. . . التزاماً لا يأتي من الخارج، وإنما ينبثق من أعماق وجودي، وهو يكون ما يشبه النبض أو إيقاع وجودي نفسه. . . ثمة التزام يفرض علي أن أجعل معنى وجودي غزيراً، وأن أحيا أكمل ما يكون الوجود امتلاء. بيد أنه لكي أفعل ذلك، لا بد من أن ألتزم، وأن أجعل في خدمة هذا الالتزام ـ الذي هو توتر ومخاطرة، كما رأى كيركجورد ذلك بحق ـ وفاء يصبح بتأثيره الخاص، لا مجرد شهادة مستديمة على وجودي وقيمته، بل وفاء «خالقاً»، ويكون أكثر خلقاً كلما عظم ما يشهد عليه[٢]. وقد حاول جبرييل مارسل في كتابه «الإنسان الجوال» أن يبين ذلك بطريقة عينية بأن وضع مجملاً لـ «ميتافيزيقا العائلة»، فيقول: «إن هناك سراً عائلياً» يتجاوز كل ما نفهمه عادة ـ بمصطلحات الملك» الخالص ـ من «كلمة العائلة». ذلك أن الأمر لا يتعلق بمجرد المحافظة على تراث مادي أو تنميته، وإنما يتعلق الأمر بالمشاركة في قيمة ـ أي في ترتيب تصاعدي محترم ومعترف به ـ وفي حضور. . . هو في حضور «نحن» متميزة عن غيرها، متحققة بواسطة تواصل في بيت وبقعة مألوفة وبحسب تقاليد ومشاعر تستعصي على الإحالة الموضوعية، ولكننا نعيشها بعمق بحيث نجد فيها باستمرار وجه الحب نفسه، والسند الأكيد للأمل. ولهذا كله قيمة خلاقة، ذلك أنه ما من شيء ـ إن شئنا الدقة ـ «معطى» تماماً: وهذا السر، يجب أن أحياه، وبالتالي أن أجعله ينبثق بمجهود متجدد باستمرار من الأحوال الأولية التي يضرب بجذوره فيها. فالعائلة إذن عمل من صنعي، وثمرة وفائي وتضحيتي. ويجب على قلبي أن يجعلها تولد كل يوم ـ في استمرار ـ من حرارة حبي[٣].

فلنلاحظ أن كل التزام يتعلق حقاً بشخص. فليس ثمة التزام بالأشياء. وفضلاً عن ذلك فإن كل التزام حقيقي بشخص يكون بالضرورة «مطلقاً»: ونستطيع أن نحدد في المدة والأهمية التزاماً يتعلق بأشياء، ولكننا لا نستطيع أن نصنع ذلك في التزام يتوجه إلى شخص: والوفاء المكبل بالشروط والتحفظات ليس وفاء، بل ارتياباً وشكاً. ولكن، إذا كان لا بد للوفاء أن يكون بلا تحفظ، فإنه يرغمني بواسطة ديالكتيك هو ومقتضياته الجوهرية شيء واحد ـ على الإرتفاع شيئاً فشيئاً حتى أصل إلى المطلق الإلهي، الذي يمكن على نحو ما أن يحمل عبء هبة

---

(١) راجع «الوجودية والفكر المسيحي» ص ١٦٥: «ومن هذا التصور العام للـ «أنت» يمكن الارتفاع إلى فكرة مجددة عن الحياة الدينية أو الصوفية؛ إذ نستطيع أن نقول بمعنى ما إن الله هو الـ «أنت» الذي لا يمكن أن يصبح «هو» إلا إذا أسأنا إليه وغدرنا به. وهذا ما أردت أن أقوله حين كتبت مثلاً أننا حين نتحدث عن الله، فليس الله هو الذي نتحدث عنه. وهذا ما يمكن أن ننظر إليه باعتباره الأساس الميتافيزيقي للدعاء والصلاة».

(٢) الوجود والملك، ص ١٧٤.

(٣) الإنسان الجوال، ص ٩٥ ـ ١١٦.

بلا تحفظ، وحب بلا حدود. ذلك أن الوفاء لا يمكن أن يتجه في نهاية الأمر إلا إلى موجـود لا يمكن من جانبه أن يخذل أبداً من وهب نفسه له. وعلى ذلك، **فإن كل وفاء ما هو إلا نداء إلى الله باعتباره شاهداً وكفيلاً**. وهكذا يصبح الالتزام شهادة témoignage بأعمق وأخفى ما فيه.

وهذه الصلة بالله التي هي صلة شخص بشخص - يجب أن تكون بالنسبة إليّ مبدأ خَلْق حقيقي، إذ أنني بالتسليم acceptation والصلاة، أعين باستجماع نفسي، ذلك الاستجماع الذي بفضله أسترد ذاتي، وأعيد توكيدها في الوجود.. ألحق بمنبع وجودي نفسه، و «بالحب» الذي جعلني موجوداً، في اتحاد لا يبلغ مداه التعبير. **وإذن فواجبي الدائم هـو أن أبقى متهيئاً باستمرار للإلهام الإلهي**، نازعاً نحو الاتحاد الكامل على قدر الإمكان. وهنا - على الأرض - كان الأمل هو نصيبنا؛ وهو وحده الذي يستطيع أن ينقذنا من سحر «التكنيك» الذي يحولنا إلى مادة، وأن ينتزعنا من الغواية التي تتربص بالإنسان الشهواني، كما يستطيع الأمل وحده أن ينقذنا من الانتحار واليأس (وهو صورة أخرى من الإنتحار)؛ وهو وحده الذي يستطيع أن يتيح لنا، لا أن ندرك معنى المحنة (الألم والموت) وقيمتها، ولكنه يتيح لنا أيضاً أن نحولها إلى «وجود» أكمل وأشد ثراء.

ولا بد لنا - قبل كل شيء - أن «نحيا» القيم. والإغراء الكبير الذي نلتقي به هو إغـراء تحـويل القيم إلى أمـور موضـوعية objectiver les valeurs ، أعني أن نجعـل منها مجـرد أشياء choses ، وكأنها قطع من النقـود يمكن أن تتداولها الأيدي: بيـد أن الوجـود ينفد ويتبخـر في تحديداته détérminations ، ويصبح داخـلاً في مجال المِلْك، والحضـور يتغير فيصـير موضـوعاً ومعطى واقعياً، ويصبح السر مشكلة من مشكلات العقل؛ ويصير الغير مجرد عنصر من عناصر الكل، وينحط الشخص إلى مرتبة الفرد؛ ويتحول الإله إلى صنم معبود. وهذه جميعاً خيانات. **أما الوفاء فعلى العكس من ذلك - هو المحافظة على أولويـة الوجـود والقيم التي يعبر عنهـا، محافظة طريقها يكون بمثابة زهد أخلاقي حقيقي**. وهذا معناه في نهاية الأمر التسليم لله[1].

٥ - وعند جبرييل مارسل أنه لكي نعطي لهذا المذهب قيمته كلها، فإن من المستحسن أن نحدد العلاقة التي تربطه بالإيمان. وقد شرح «مارسـل» هذه العـلاقة عـام ١٩٣٤ في مقالاتـه «خواطر عن الإيمان» Reflexions sur la foi جمعت فيها بعد في كتابه: «الوجـود والملك». وهو يخاطب فيها أولئك الذين استولى عليهم اليأس من الـوصول إلى إعـطاء معنى لكلمة «مصـير» فاعتقدوا أن الايمان لا يظل بالنسبة إليهم أمراً غريباً فحسب، بل أمراً متعذر المنال، أو هم قد لا يرونه إلا شكلاً من أشكال السذاجة والضعف يسرهم أنهم خلوا منه. غير أن «جبرييل مارسل» يلاحظ أن **الإيمان فضيلة، أعني قوة**، وهذا ما يمنع من رده إلى السذاجة التي هي ضعف وعجز.

---

(١) من الإباء إلى النداء، ص ١٩٢ - ٢٢٥.

أما أن نجعل من الإيمان هروباً، فوهم محض يشيده الخيال. والوقائع تشهد بعكس ذلك. والواقع أن هذا التصور للإيمان، كما أوضح شيلر Scheler ، لا يترجم إلا عن الحقد الشعوري الذي يضمره من لا يملك لمن يملك. أما فيما يتعلق بنزعة الشك التي تَعُدُّ الإيمان قدرة ذاتية صرفة عند بعض الأشخاص الموهوبين تساعدهم على أن يجعلوا من المعتقدات الوهمية التي لا أساس لها أموراً موضوعية، فإن «جبرييل مارسل» لا يصل إلى إعطاء معنى لهذا الموقف. والواقع أن موضوع الإيمان ليس من تلك الموضوعات التي يمكن أن نتحقق من صدقها وأن نتحكم فيها، وذلك لأن هذا الموضوع ليس شيئاً خارجياً يفرض وجوده على مستوى الحقيقة الموضوعية: وإنما هو حقيقة أبعد عمقاً في مما أنا عليه بالنسبة إلى نفسي، «الله أقرب إلى نفسي من نفسي»[1] . Deus, intimior intimo meo

وبهذا يفقد موقف الشك كل دلالة. «فالواقع أن قولنا: ربما لم يكن ثمة أحد هناك حيث نعتقد أن هناك أحداً، معناه الرجوع من ناحية التفكير على الأقل إلى تجربة تصحيحية، تترك بحكم تعريفها كل ما هو موضع السؤال خارج ميدانها، لأن موضوع الإيمان يعرض على وجه الدقة بوصفه متعالياً بالنسبة إلى الشروط التي تقتضيها كل تجربة. وعلى هذا يجب أن نعترف بأنه كلما استخلص الإيمان نفسه بكل نقائه انتصر على النزعة الشكية التي لا يمكن أن تضع قيمته موضع التساؤل إلا لأنها تبدأ بتكوين فكرة عنه تشوِّه طبيعته»[2]. ويضيف مارسل إلى ذلك أنه كلما اقتربت النفس من الإيمان، ازدادت اقتناعاً بأنها عاجزة تمام العجز عن إيجاده.

وإذن ينبغي أن نتفق على أن الإيمان لا يمكن إلا أن يكون تسليماً ـ أو هو بتعبير أدق ـ لا يمكن إلا أن يكون كشفاً. وهو تسليم وإجابة على دعوة صامتة تنادي النفس دون أن ترغمها أي إرغام. ومن ثم، فإن المشكلة التي يضعها الإيمان تظهر بمظهر جديد: فعند من يملك الإيمان، يبدو عدم التصديق l'incredulité كأنه رفض. وكثيراً ما يكون هذا الرفض صورة لعدم الانتباه inattention . والحياة الحديثة التي تشتت الإنسان وتجرده من إنسانيته تحبذ هذا التشتت بطريقة تبعث على الدهشة. بيد «أن كل إنسان يستطيع أن يستيقظ في أية لحظة من هذا النوم، وذلك تحت مؤثرات متباينة أشدها تأثيراً في النفس وجود الأشخاص الذين يشعّون إيماناً صادقاً. ولا بد قبل كل شيء من أن «نريد» الإيمان، ذلك لأن الإيمان ليس بنفسه حركة للنفس ولا انتقالاً إلى حالة أخرى، ولا هو الخطاف، وذلك أنه ـ ولا يمكن إلا أن يكون ـ شهادة مستمرة»[3].

---

(١) راجع من الأباء إلى النداء، ص ٣١٠: «لقد بدا للوهلة الأولى أنه من الأمور الفاضحة إخضاع الإيمان الديني حين يحيط به الفكر في صفائه» لتحكم تجريبي، «إذن كان يتمثل لي على أنه ـ بماهيته ـ يتجاوز كل تكذيب أو تأكيد تجريبي ممكن».

(٢) الوجود والملك، ص ٣٠٩.

(٣) الوجود والملك، ص ٣١٦، وراجع أيضاً ص ٢٧٠.

هذه هي وجهة نظر جبرييل مارسل في إيجاز شديد. ونحن نعتقد أن هذا المذهب ـ الذي هو أولى بأن يكون منهجاً méthode أو روحاً esprit من أن يكون فلسفة مكوَّنة ـ حافل بالثراء والجمال، ويمكنه أن يكون خصباً غاية الخصوبة. ولما كان هذا المذهب محدوداً في أطماعه التي لا تعرف أن تكون ميتافيزيقية إلا بصورة عينية in concreto ، كما يعترف بذلك جبرييل مارسل، أعني أنها لا تعرف أن تكون إلا متجهة إلى «ميتافيزيقا ضمنية»[1] implicite ، فإنه يفضي إلى عتبة ميتافيزيقيا الوجود التي إذا أردنا أن نأخذها بمعناها العميق ـ كان أشد اتجاهاتها يقيناً هو أن تضعنا أمام السر بأن تهيب بنا دائماً إلى تجاوز الموضوعية الخالصة التي تتسم بها المعرفة العلمية والتي ينبغي أن يكون كل شيء بالنسبة إليها متميزاً واضحاً قابلاً للقياس في الواقع، وذلك لكي نتفتح لهذه الذاتيه، ولهذه الألفة... هناك حيث يكتشف عقل الإنسان وقلبه «حضرة الله».

(١) راجع من «الاباء إلى النداء» ص ١٠٨ : «أعتقد أن المسيحي الفيلسوف القادر على أن يحفر تحت الصيغ الاسكولائية التي ننشئه عليها في أغلب الأحيان، يجد بالضرورة المعطيات الأساسية لما أطلقت عليه اسم الفلسفة العينية» ـ الوجود والملك ص ٥١ : «وإني أوافق، في الجوهر، على أن الفكر يتلاءم مع الوجود، كما يتلاءم العين مع الضوء... وهذه عبارةتوماوية thomiste » وراجع أيضاً في كتاب من الأباء إلى النداء ص ٣١٩ كيف يتصور مارسل العمل العميق لهذه الفلسفة العينية التي هي فلسفة ضمنية: «وهنا يتضح أخيراً ما قلته في البداية عن التجربة باعتبارها «أرض الميعاد»؛ ذلك أنها تصبح بطريقة ما ـ عين ما يتجاوزها من حيث أنه ينبغي عليها أن تتحول وأن تصير انتصارها على نفسها. وخطأ النزعة التجريبية ينحصر قبل كل شيء في أنها تتجاهل كل ما تتضمنه التجربة الحقيقية من ابتكار أو حتى من مبادأة خلاقة. ونستطيع أن نقول أيضاً إن عيبها الجوهري هو أنها تنكر السر الموجود في صميم التجربة، وتعامل كأنها تصدر من تلقاء نفسها، هذا على حين أن ما لم يسمع بمثله وما هو معجز على نحو ما هو أن تكون التجربة موجودة وأنها تستطيع أن توجد. ألا ينحصر التعمق الميتافيزيقي من حيث الجوهر في تتبع الخطوات التي بدلاً من أن تمتد التجربة بواسطتها إلى صنعة، تصبح شيئاً حميماً إن صح هذا التعبير، وتتدرب على تعرَف مضامينها؟».



خاتمة

نعتقد أن العروض exposés التي تقدمت تبين الثراء الزائد في المذاهب الوجودية، وتبين في الوقت نفسه الاعتراضات الخطيرة التي يمكن توجيهها إليها. وليس غرضنا بهذه الخاتمة أن نعود إلى تفاصيل هذه المذاهب، وإنما نريد أن نقدر - بوجه عام - الوجودية كما عبرت عنها الفلسفات التي تناولناها بالدراسة، وأن نبحث عن الفائدة التي يمكن أن يستخلصها فكر ميتافيزيقي شديد الإصرار وعلى الأخص شديد الأصالة من تلك المذاهب التي تبدو له بشكلها ومضمونها متباينة تبايناً عميقاً، بل متعارضة.

(١)

وأعم المبادىء في المنهج الوجودي. أعني ذلك المبدأ الذي نجده عند مفكري الوجودية جميعاً، أياً كان الإختلاف القائم بين مذاهبهم في مواضع أخرى، وهو المبدأ الذي يسمح لنا بإدراجهم تحت اسم واحد. . هو المبدأ الذي يؤكد «**الصدق الكامل validité exclusive للعملية الفينومينولوجية في وصف المواقف الوجودية العينية وتحليلها**، أعني التحليل «لما يظهر» de ce qui se montre بحسب عبارة هيدجر[١]. وسارتر[٢] يحدد هذا المعنى بقوله: إن الوصف الفينومينولوجي يجب أن يفهم على اعتبار أنه نشاط غايته توضيح تركيبات ماهية مفردة. وعلى ذلك، فلا حاجة إلى بيان أن ما يظهر أولاً يكون بالضرورة أشد دلالة، والتحليل هو في أغلب الأحيان «كشف» dé - voiler ، ولكن بطريقة يظل فيها «الكشف» على مستوى التجربة الوجودية دائماً، تلك التجربة التي تتيح لنا أن نرى ما كان محتجباً في أول الأمر، في مقابل

(١) الوجود والزمان، ص ٢٨ .

(٢) الوجود والعدم، ص ٥١٣ .

العمليات «العقلية» التي تزعم إدراك الواقعي من خلال ما هو معطى، أعني من خلال كل تجربة.

والمسألة هي أن نعرف ما إذا كنا نستطيع، من ناحية ـ أن نسلم بأن لهذا المنهج قيمة موضوعية، وهذه القيمة هي هنا قدرته على وصف موضوعه من **حيث هو كذلك** (الذي هو الذات نفسها) دون أحكام سابقة، ودون افتراضات سابقة تعسفية. فإذا نحن سلمنا ـ من جهة أخرى ـ بأن هذا ممكن، فهل يمكن أن يصلح هذا الوصف لأن يكون أساساً لفلسفة ذات أهمية شاملة؟ ونحن نعتقد أن الإجابة على هذا السؤال وذاك، لا يمكن أن تكون إلاّ بالنفي.

وجملة الصعوبة التي يصطدم بها منهج الوصف الفينومينولوجي هي من نفس النمط الذي يحير النقاد من طراز ديكارت أو كنت. فلما كانت هذه الأنماط من النقد مرتبة لفتح حصون اليقين ـ على أساس من شك متطرف يستبعد عمداً كل ظل لأي حكم سابق ـ فإن الإنسان يستطيع أن يبين أنها يجب أن تقبل بالضرورة افتراضات سابقة متعددة (مثل وجود ذات مفكرة، تعريف للوجود والفكر، حقيقة وجود عالم التجربة، فكرة عن الحقيقة وكذلك فكرة عن الحكم باعتباره فعلاً للعقل وحده وللملكة التي يصدر عنها هذا الفعل)، ولكن يمكن أيضاً بيان أن الشك نفسه يتخذ صورة الفلسفة التي لا بد له أن يؤسسها إذا صح هذا التعبير. فالشك الديكارتي محكوم ـ سراً ـ بمذهب يسبقه، أعني أنه خاضع لتصور لطبيعة المعرفة، بل للواقع الأنطولوجي أي أنه خاضع للمثالية idéalisme ، أما الشك الكنتي فإنه يحتوي مقدماً على نقد العقل الخالص كله. وإذن فإن من خداع النفس أن يزعم الإنسان أنه يستبعد من الوصف الفينومينولوجي كل افتراض سابق. وهيدجر يوافق على ذلك تلقائياً، كما رأينا فيما سبق. ولكن لا شك في أنه لا يوافق بما فيه الكفاية، أو بعبارة أخرى فإن الواقع يذهب هنا إلى أبعد كثيراً مما يوافق عليه هيدجر.

فالحق أن وجهة نظر هيدجر هي أن الافتراضات السابقة نفسها، وخاصة تلك الفكرة المقبولة مقدماً عن الوجود والتي يبدأ منها تفكيره ـ هي من العناصر المكونة للآنية، ولها على هذا الأساس ـ قيمة وجودية. والواقع أيضاً أن الخطة العامة للوجودية لا ينبغي أن تكون خطة تحليل للشعور conscience ، بل خطة تحليل «للوجود» existence . فالأمر لا يقتصر على أن الشعور الخاطىء الجزئي والمتحيز، حالة من حالات الوجود، بل هناك أيضاً حالات أخرى من الوجود ليست شعوراً . ومع ذلك، فإنه من العسير قبول هذا التفسير. . . ونحن نقبل عن طيب خاطر أن تستخدم الإفتراضات السابقة للآنية والمتعلقة بوجودها ـ في تعريف واقعها العيني الوجودي ontique ، وذلك لأنها لها قيمة الواقع. وهي إذا كانت وهمية؛ فإن الوهم ـ بما هو كذلك ـ عبارة عن حقيقة وجودية. وهذه الحقيقة لا تتطلب تدبراً délibération أو شعوراً بوجودها الوهمي être - illusion ؛ فهي غير منفصلة عن معناها وتفسيرها: ونحن لا نستطيع أن نفهم بحسب الصيغة التي وضعها هيدجر ـ إلا ما نكون عليه، ولا نكون إلا ما نفهمه. لكن الأمر لا يتعلق

بالتمسك بتحليل وجودي، أعني بوصف الآنية المفردة العينية التي أكون عليها: **إذ أنه يجب أن يسمح هذا التحليل نفسه بالوصول إلى كشف التركيب الكلي للوجود الإنساني**. ومن ثم، فمن المهم إلى حد كبير أن نعرف ما إذا كان الوصف مضبوطاً، وأن نحدد نصيب الأوهام والأحكام السابقة والتحفظات retiscences التي يمكن أن ينطوي عليها هذا الوصف، وإلا فقدت الأنطولوجيا الأسس الأكيدة التي لا بد لها منها. وعلى ذلك فكيف لا نرى أن أشد الناس نفاذ بصيرة بعيد كل البعد من أن يعرف نفسه، وأن يصفها كما هي تماماً وصفاً يوفيها حقها؟ فالمجهود الذي يمكن أن نفترض أنه مجهود نشيط لا يشوبه أي تحفظ يرمي إلى الكشف عن أسراره الداخلية وإماطة اللثام عن أعمق ما فيه.. هذا المجهود يلتقي بحدود هي من الوضوح بحيث لا نستطيع أن نقيم أساساً على نتائج بحثه دون الالتجاء إلى بحث آخر. فالأخطاء شبه - الإرادية وألوان الخجل والصمت وما يحيط بالأمر من عماء وظلمة وعلى الأخص العمل المتواصل للتفسير الذي لا ينفصل عن الكشف نفسه.. كل ذلك يعطينا علماً بالإنسان الذي يحلل وجوده، ولكنه لا يعطينا علماً بالوجود بوجه عام.

ومجمل القول، كما يعترف بذلك هيدجر في موضع آخر[1] - **أن الأنطولوجيا داخلة بأكملها في حلقة cercle**: فالموجودي existantial يحيلني إلى الوجودي existentielle، كما أنه ليس إلا مجرد تفسير له. ومع ذلك فإن هيدجر لا يريد أن يعترف بأن هذه الحلقة، حلقة مفرغة cercle vicieux، لأنها شيء لا مفر منه مطلقاً، كما أنها تكون حالة من حالات وجود الآنية. وهو يقول: «إنه لمن الأفضل أن يأخذ المرء على عاتقه الوثوب مباشرة وبصورة مطلقة داخل الحلقة، حتى نقيم كل معرفتنا بالآنية على الوجود الدائري الذي يحددها. ولا يمكن أن يكون الاتهام بالتحيز صحيحاً ضد هذا العمل، ذلك، لأننا نبقى - على العكس - تحت ما يجب أن نفترضه افتراضاً سابقاً بمسافة أبعد مما لو أننا «بدأنا» من «أنا» خالصة منفصلة عن العالم، لكي نعطيها موضوعاً بعد ذلك مباشرة، ولكي نقيم بينها وبين الموضوع علاقة خالية من الأساس الأنطولوجي.

وهذه التفسيرات تبدو لنا صحيحة، ولكن في سياق آخر غير سياق الوجودية، فهي تحمل حملة شديدة على المثالية وعلى ادعائها أنها تبدأ من «ذات خالصة» نظرية، ما هي إلا محض خيال خال من المعنى؛ فمن البين بنفسه أن المثاليين الذين أرادوا استنباط العالم ابتداء من الذات، لم يكتشفوا في الذات إلا ما كان فيها فعلاً من قبل، وأن الذات - بوصفها ذاتاً عينية - تفترضه مقدماً. فالحلقة المفرغة إذن لا مفر منها في الواقع. بيد أنها لا تفلت من اتهامها بأنها مفرغة إلا إذا وافقنا على أن **تحليل الوجود العيني يسمح لي بالوصول إلى كلي باطن في هذا الوجود بلا ريب، ولكنه يتمايز مع ذلك عن الصور العينية التي يتخذها هذا الكلي في الوجود**. ولكن إذا كان هذا

---

(١) الوجود والزمان، ص ٣١٥ - ٣١٦.

الكلي - خلافاً لذلك - لا يمكن ولا ينبغي أن يُفهم إلا بوصفه محاطاً إحاطة تامة بما هو «موجودي» ontique من حيث هو مجرد تفسير أو وصف لهذا الكلي ومن حيث أنه لا يصنع (وفقاً للصيغة الاصطلاحية) سوى أن «يفترض» للوجود المفرد العيني . . . إذا كان الأمر كذلك، فكيف نعطيه بطريقة صحيحة معنى الكلي دون أن نقع في شناعة الحلقة المفرغة؟

وهذه المناقشة تفضي بنا - كما نرى - إلى عتبة مشكلة العقل بوصفه ملكة الوجود Faculté de l'être . وهنا تنحصر على ما يبدو الصعوبة الرئيسية التي تلتقي بها محاولة هيدجر لإقامة أنطولوجيا ذات طابع ميتافيزيقي. إذ ينبغي: **إما أن نعترف بقدرة العقل على أن يدرك في التجربة قوانين ومبادىء كلية، أعني ماهيات؛ des essences و إما أن يتخلى عن الأنطولوجيا.**

ومن وجهة النظر هذه فإن الاحتجاج الذي يعترض به يسبرز على هيدجر باستبعاد كل إمكان لإقامة فلسفة للوجود كان احتجاجاً يتيح فائدة مضاعفة، فهو من جهة مفيد بسبب المبادىء التي يستدعيها، وهي مبادىء نزعة أسمية Nominalisme متطرفة ليس الوجود بالنسبة إليها سوى لفظ ملتبس. وهي من جهة أخرى مفيدة أيضاً بسبب العجز المطلق الذي يوجد فيه «يسبرز» حين يتفلسف في ظل هذا المبدأ الذي ينكر كل فكر متميز، لأن الفلسفة لا تملك موضوعاً آخر غير «المفرد»، كما أنها تقع آخر الأمر فيما لا يمكن التعبير عنه، وذلك أن المفرد لا يمكن الكلام عنه للغير، ولا يمكن إلا أن نحياه. ولا ريب أننا نستطيع أن نقول في آن واحد: «إن الفلسفة إنسانية، لأنها تتناول أكثر الإمكانيات اشتراكاً بين الناس»؛ كما نستطيع أن نقول أيضاً: «إن الفلسفة شخصية، لأن كل واحد منا لا يبين سوى الإمكانيات التي يضعها موضع التنفيذ أو ينوي تنفيذها»، كما نقول أيضاً: «إن الفلسفة في منتصف الطريق دائماً بين أوسع الإمكانيات الوجودية وأكثرها اشتراكاً، وبين ألصق الواقع الوجودي بالشخص. فهي من ناحية «الممكن» possible تتخذ سعة الإنسانية die weite der Menschlichkeit ، ومن ناحية «الواقعي» (الذي يمهد له الممكن، والذي يبلوره بدوره ويبرزه بالنسبة إلى الفكر) تتخذ أسلوبها الشخصي، والجسدي على نحو ما»[1]، ومع ذلك فإن المشكلة، تبقى دائماً هي معرفة كيف يمكن أن نميز بين ما هو «إنساني» وما هو «فردي بحت»، وبين الكلي والجزئي، بين الضروري والعرضي، بين المماثل لغيره والاستثناء. والالتباس l'equivoque أو التوتر tension بين قطبي الفلسفة هو الذي يميز مجهود الفيلسوف (التفلسف le philosopher) لا «الفلسفة» la philosophie ؟ هذا إذا كان من المؤكد أنه لكي لا تنحط الفلسفة إلى إسكولائية مجردة فارغة فإنه يجب أن تتجدد باستمرار، وأن تخلق نفسها من جديد بواسطة هذا التوتر الخصب، فإنها ترمي من حيث هي فلسفة إلى تحديد نظام من المبادىء ordre de droit يشمل نظام الواقع والمعطى ويجاوزه في الوقت نفسه. على أنه كيف يمكن أن يكون هذا التحديد ممكناً بلا معيار نقيسه به؟

---

(١) م. دوفرين وب. ريكير، المرجع المذكور ص ٣٤.

وكيف يمكن أن يكون مشروعاً بلا مبدأ principe ؟ فما من **نزعة تجريبية empirisme ـ حتى ولو كانت وجودية ـ يمكن أن تعطينا وسيلة للانتقال من الواقعة إلى المبدأ ومن العرض accident إلى الماهية essence** . وليس من شك في أن الماهية موجودة، ولكنها غير معروفة، ولا يمكن التعبير عنها في صورتها ولغزها. والوجودي يسير متحسساً طريقه «في عالم الكلي» le monde de l'universel ؟ وقد وضعت عصابة فوق عينيه. وفكرة التوتر نفسها فكرة غامضة هنا: وهي قد افترضت كحل في حين أنها هي موضوع المشكلة. ذلك لأن التوتر يقتضي أن يكون الطرفان اللذان يقوم بينهما موجودين فعلاً، وهذا معناه أن فكرة الكلي قد افترضت مقدماً بالنسبة إلى التحليل الوجودي. فمن أين أتت هذه الفكرة، وما قيمتها؟ إن هذه هي المسألة التي يجب حلها إذا لم نرد أن نتفلسف بضمير غير سليم. فالتوتر حالة صحية بالنسبة إلى الفيلسوف، ولكنه ليس بالنسبة إلى الفلسفة سوى وجهة نظر ناقدة لفعل التفلسف.

وهنا إذن يتعارض «هيدجر» مع «يسبرز» كما تتعارض «لا» و«نعم»، ولكن بطريقة لا يستطيعان معها أن يستقرا على «لا» أو «نعم». وهذه المواقف لا يمكن الدفاع عنها. فيسبرز يفنّد رأيه نفسه باقتحامه المستمر لمجال الأنطولوجي. وهيدجر لا يكف عن أن يضيف إلى حساب الأنطولوجيا وعلى نحو غير سديد مواقف وجودية ليس لها من قيمة سوى قيمة التجربة الفردية. ولا شك أنه يرد على هذا الاعتراض بقوله: إن الأمر يتعلق قبل كل شيء بأن نعي ما هو كائن ـ إن صح هذا التعبير ـ وأن نشعرéprouver بواسطة التحليل بما يعطى في الفعل الذي نعيشه ونمحصه بوصفه مكوناً للوجود. ولكن من ذا الذي لا يرى أن «الشعور» éprouver ليس هو الإثبات prouver ؟ و«الاختبار» l'épreuve هنا ليس إلا إجراء تعسفياً يرجع في الحقيقة إلى مجرد مضاعفة للفكرة التي افترضت مقدماً قبل الإختبار. وكيف يمكن أن يكون الأمر من وجهة نظر الوجودية على خلاف ذلك؟ فالاختبار أو التمحيص لا يمكن أن يكون أبداً إلا صورة لنفس الموقف الوجودي الرئيسي، ذلك الموقف الذي تدخل فيه فكرة الوجود التمهيدية على أنها مقوم جوهري. **فلا شيء يسمح للوجودي الذي يرفض عن مبدأ كل معيار آخر سوى الكشف الفينومينولوجي الخالص أن يتجاوز حدود الموقف المفرد الذي يدّعي وصفه**. وإلا كان كمن يقفز فوق ظله.

وهذه الملاحظات تصدق بنسب متفاوتة على المذاهب الوجودية كافة. لأنه لما كانت هذه المذاهب ترمي بحكم تعريفها إلى وصف الوجود، فإن التجارب (أو المفاهيم) التي تعطيها لنا، لا يمكن جعلها ذات طابع كلي إلا من طريق التعسف. فهذه التجارب ليست سوى وقائع ولا شيء أكثر من ذلك،وهذه الوقائع يمكن أن تتعارض فيما بينها ـ كما يتعارض«الإنسان المسيحي» homo christianus لدى كيركجورد، مع «الإنسان الأعلى» surhomme عند نيتشه؛ أو كما يتعارض «الإنسان القلق» hommeangoissé عند هيدجر، مع «إنسان الغثيان» l'homme - à - la - nausée عند سارتر، أو «إنسان العبث» l'homme absurde عند كامي، مع الإنسان اليائس

l'homme désésperé عند باتاي، أو مع إنسان الأمل l'homme d'espérance عند جبرييل مارسل، ـ هذا دون أن تكون لدينا ـ من الناحية الوجودية ـ أية وسيلة للاختيار بينهم.

هذه الصعوبة التي هي على الأخص صعوبة تتعلق بالمبدأ، وتتصل بمنهج الوجودية نفسه ـ قد عرضها جبرييل مارسل نفسه في وضوح تام. إذ يقول: «هل تستطيع الوجودية أن تتجاوز على نحو صحيح مستوى الوصف الخالص، وبالتالي مستوى التجريبية الأخلاقية l'empirisme moral؟ فإذا كانت الوجودية تريد أن تتمسك بالتحليل الخالص للتجارب الفردية أياً كان عمق ذلك التحليل، فإنها تخاطر بأن ترى تجارب تتعارض فيما بينها دون أي توفيق ممكن بينها، ودون قرار يمكن تبريره. ويكتب مارسل[1] قائلاً: «حين نعترف بأن كل واحدة من هذه التجارب تحمل لوحة من القيم، فسوف تقوم استحالة القياس (l'incommensurabilité) بين هذه اللوحات المختلفة، بحيث قد يؤدي ذلك إلى الوقوع في خطر تجريد كلمة «أفضل» من معناها، وبحيث أن ما نطلبه من تلك الكلمة يصبح آخر الأمر لا شيء». ويضيف جبرييل مارسل: إن كل ما نستطيع أن نقوله هنا هو أن وصفاً للوجود لا يفسح مكاناً للاحتجاج الذي يثيره في كل شعور حي إنكار الكلي (والأمر في نهاية التحليل هو أمر هذا الإنكار)، هذا الوصف المغرض «يخون في نهاية الأمر تلك الحقيقة الإنسانية، التي يريدها كاملة».

ولا شيء أشد من ذلك يقيناً. ولكن ألا يقتضي ذلك أنه ينبغي على الوجودية أن تتخلى عن هذه النزعة الاسمية التي تستند إليها حتى من حيث التعبيرات، إن لم يكن في التفكير عند جبرييل مارسل؟ فإذا كان ثمة «حقيقة إنسانية» réalité humaine، وإذا كان من الواجب أن نقدر تجارب الإنسان ونحكم عليها بحسب هذه الحقيقة، فإن مبدأ الفكر **لا يمكن رده إلى مجرد وصف الوجود الفردي والعيني، مهما كان هذا الوصف نافذاً**. ولا ريب أنه من الواجب أن نبدأ من الوجود الفردي، وعلى الأخص من الحياة الأخلاقية، لأن الأمر يتعلق **بقيم إنسانية**. غير أن كل أنواع الوجود وكل التجارب لا يمكن أن تؤخذ من حيث هي كذلك على أنها مُطْلَقات des absolus : إنها وقائع علينا أن نبحث عن معناها، ولكنها لا تطابق بالضرورة المبدأ. وهي ترجع إلى حُكْم يعلو على التجربة، ولا يمكن أن يصدر إلا عن العقل. ومارسل يقر هذا الرأي صراحة حين يلاحظ أن ماهية الموت والألم يمكن أن نتجاهلها، وهي لهذا تتطلب «تفسيراً» أو استيعاباً يتفق مع الحرية نفسها، ـ ولكنها لا ريب في أنها لا تكون بحرية حقيقية إلا بقدر ما تكون أولاً عقلاً حقيقياً.

مشكلة العقل إذن مشكلة لا محيد عنها، إذا أردنا أن نبرر الإنتقال مما هو فردي وواقع إلى مستوى الكلي والمبدأ. وربما استطعنا أن نقول إنه ينبغي أن تعالَج هذه المشكلة نفسها على المستوى الوجودي، وأنه هناك فقط ينكشف «السر» الذي تنطوي عليه والذي هو مشاركتنا في «عقل» مطلق أسمى بدونه لا يمكن أن يكون الفكر والحقيقة صحيحين أو قابلين للتصور.

---

(١) الإله الحي، رقم ٢، ص ٩٩.

ونحن نعتقد أن نصيبـاً كبيراً من الصدق يكمن في هذه الآراء: فهي تؤدي بنا على نحو ضمني إلى نظرية «الإنارة» illumination وهي النظرية الجوهرية بالنسبة إلى المذهب التوماوي والأوغسطيني على حد سواء، والتي ليست هي قضية مجردة بقدر ما هي نداء إليّ لكي أدرك في ممارسة عقلي نفسها ـ حضرة «مطلق» تستند إليه قيمة هذا العقل. ومع ذلك فكيف نتجنب أن يتحول هذا الحدث العميق الذي كان في بداية الأمر موضوع حياة أكثر مما كان موضوعاً للتفكير إلى مجال التصورات لكي يتضح؟ فإنه ما من تجربة تكتمل تماماً في وجودها كتجربة. فهذه التجربة هي ثروته و«وزنه الأنطولوجي» ولكن يجب أن تخضع هي نفسها للعقل، وأن «تتحول إلى مشكلة» إن صح هذا التعبير. والخطأ ليس هو في التحويل إلى المشكلة، وإنما هو في وضع مشكلات لا ترتبط بالتجربة. فنحن لا نستطيع أن نستغني عن «التفكير» في وجودنا الذي نحن عليه. وحتى العقل الذي هو أشد تجاربنا ثروة ـ يجب أن يخضع للتعقل doit être rationalisée أعني أنه يجب أن يفسَّر ويُدَعَّم بواسطة علته الأولى وأن يربط بمنابعه في وضوح. والمطلق الذي يطارده لا يمكن أن يتكشف بالفعل إلا بالنسبة إلى فكر ينعكس على نفسه، ويجتهد في التفكير في ذاته إلى أبعد أغواره.

ونحن نعتقد أن «جبرييل مارسل» على استعداد للموافقة على هذا كله، وأن «الإستجماع» recueillement أو «التفكير الثاني» réflexion seconde الذي يدعونا إليه، كليهما ليسا سوى اسمين لهذا الفهم للمعقول الذي يغلفه الوجود، والذي بدونه لا يمكن أن تقوم الميتافيزيقا بوصفها ميتافيزيقا. بيد أن كلمة «استجماع» نفسها، إذا كانت تترجم شعوراً يقينياً بشروط الأنطولوجيا الحقة، فإنها تنم في الوقت نفسه، بما تحتفظ به من عنصر عيني عنيد، أو كما يقول هيدجر من عنصر «موجودي» ontique ـ عن تحد لعمليات التجريد والتعقيل rationalisation التي تحدد الوسائل الضرورية للعمل الميتافيزيقي. ومع ذلك فإن الأمر يتعلق بأن نختار بين فينومينولوجيا وصفية تصبح دائماً معرفة بالوجود العقلي والعيني مهما كان مدى نفاذها، ومهما أرادت أن تكون متفكرة في نفسها ـ وبين علم للوجود مرتب لإدراك الطبيعة والماهية وما هو معقول في الوجود نفسه، وهذه الأشياء الثلاثة هي التي تمنحه اتساقه وكثافته الخاصين به، وتضعه داخل الوجود. وتستطيع الوجودية ـ كما تزعم ـ أن تقدم لنا ما هو ميتافيزيقي، وما هو أنطولوجي، ولكن لا بوصفهما ميتافيزيقا وأنطولوجيا، ـ اللهم إلا بالموافقة على تجاوز مستوى الواقع للارتفاع إلى مستوى المبدأ الذي هو بحسب تعريفه ـ مستوى الماهية الكلية. بيد أن الوجودية تعمل بذلك على إجلاء النزعة الأسمية والنزعة التجريبية اللتين تميزانها في الصور التي درسناها، وتعود إلى الإنضمام إلى ميتافيزيقا الوجود دون أن تصلح شيئاً من مراميها الوجودية.

(٢)

وإذن يبدو هذا من وجهة النظر الفلسفية والميتافيزيقية البحتة إخفاقاً مؤكداً لا مفر منه.. إخفاقاً يجب أن نضمه إلى حساب الوجودية المعاصرة. وبقدر ما يكون طموح المفكرين

الوجوديين ـ سواء أكان هذا الطموح سراً أو جهراً ـ إلى ادعاء نزعة «إنسانية» un humanisme ، أعني فلسفة عن الإنسان بوصفه شخصاً وكائناً اجتماعياً وباعتباره «أنا» و«نحن»، فإنهم لا يستطيعون إلا أن يبقوا دون غرضهم بسبب عجزهم عن إضفاء الطابع الكلى على المواقف العينية التى تكشف عنها تحليلاتهم. ونحن نُسَلِّم بأن المبدأ يمكن أن يدرك في الواقع le fait ، وأن ثمة نظاماً إنسانياً مثالياً مسطوراً في ألوان السلوك الإنساني. **غير أن هذا المبدأ وهذا النظام لا يدركهما إلا عقل «قادر على اكتشاف ما ينبغي آن يكون فيما هو كائن، وأن يرى ـ كما أراد أفلاطون ـ انعكاس «المثال» l'idée في تيار الصيرورة المتحرك**. ودراما الوجودية هي أنها تحجم عن الشروع في هذا الانتقال، وإن يكن ذلك عن سوء طوية. وهنا توجد نزعة إسمية متطرفة تعمل على إفساد كل محاولة للانتقال إلى الكلي. ولا يوجد في الواقع الذي يمتنع من حيث المبدأ على التجريد الميتافيزيقي سوى الواقع نفسه، والمفْرَد عالم مغلق يُستنفد في وجوده. **وهكذا تُسْتَبْدل الوجودية بالنظام المفتوح المضيء للعقل الذي جُعِل لإدراك الوجود وقوانينه المطلقة نظاماً تجريبياً في سجن بلا أبواب وبلا نوافذ.**

ولا ريب أن هذا هو الذي يمكن أن يُفَسِّر لنا المظهر الدرامي الذي اتخذته الوجودية. فالوجودية التي نستطيع من عدة وجهات للنظر ـ أن نعدها ضرباً من الوضعية الجديدة néo - positivisme تضيف إلى فلسفات القرن الأخير نغمة متباكية تحتويها ضمنياً، وذلك أن حكم السجن لا يلذ طويلاً للإنسان. بيد أن القلق والغثيان، واليأس والتمرد، أو التوتر الرواقي في صميم القول بالعبث ، هذه جميعاً هي بنفسها شواهد صادقة على حالة الإنسان الذي يكون فريسة لعدم الوجود néant de l'existence بحيث لا يكون لدينا ما نأسف عليه من هذا الأدب المسرف في خصوبته في مجال التحليل النفسي. وهذا الأدب يكشف بطريقته الخاصة حقيقة عميقة كما بيَن ذلك «جبرييل مارسل» على نحو يدعو إلى الاعجاب ـ ألا وهي أن الإنسان لا يتخلى قط عن الأمل. وكما أن إنكار وجود الله هو أيضاً طريقة للتفكير المتصل بالله، فكذلك القلق والغثيان نداء إلى السلام والنور.

لقد رأينا المكان الرئيسي الذي تحتله **مشكلة الحرية في المذاهب الوجودية. ويبدو أن لهذا سببين**. فالواقع أن مبدأ أولوية Priorité الوجود على الماهية يؤدي ـ من جهة ـ إلى أن يجعل من الحرية عين تعريف الإنسان فالقطيعة déréliction والحرية لفظان متضايفان: فهما يشيران إلى حقيقة واحدة بعينها. **والإنسان حر من حيث أنه وجود خالص Pure existence قذف به هناك، وهو ـ من حيث هو كذلك ـ مرغم على أن يأخذ على عاتقه مصيراً لا سند له سوى تصميمه واختياره**. وماهيته هي عمله الموجود أمامه، لا أساسه القائم خلفه. وينبغي عليه أن يحيا وجوده حياة مليئة مطلقة. ومن ناحية أخرى ـ فإن الوجودية من حيث هي تحليل ووصف للوجود الواقع existence concrète لا تستطيع أن تتفادى مشكلة الحرية، ذلك أن الحرية هي «المجال المركزي réduit central » للوجود: وبها يصل الإنسان إلى الشعور

العميق بشخصيته، وإلى سر استقلاله بقوانينه autonomie ـ على العكس من ذلك، حين يتنازل الإنسان عن حريته لحساب الآليةMechanisme والجماعة، فإنه يصبح بالنسبة إلى نفسه تجريداً بلا وجه ولا اسم.

ونحن نعرف، بأية قوة وصف هيدجر هذه «الأنا ـ الناس» غير المحددة باسم معين وغير الشخصية. وهكذا نتصور الميزة التي ترجع إلى الحرية في التحليلات الوجودية، وفي الفلسفة التي تقوم على هذه التحليلات.

وربما، توصلنا بذلك إلى تفسير لهذا «**المظهر الديني**» الذي نكتشفه في المذاهب الوجودية جميعاً، دون أن نستثني من ذلك مذهب هيدجر. فهذه المذاهب ـ بما لها من طابع واقعي عنيد ـ تمس بالضرورة نقطة الحساسية المؤلمة حيث يوضع السؤال عن المعنى العميق للحياة وعن الأساس الأخير للقيم. وهذه المسائل لا تحدد ـ في عالم الماهيات الخالصة ـ أية دراما. وإذا وجدت الخطيئة لها مكاناً، فذلك من حيث أنها مفهوم concept على أنه ليس هناك في ميدان المفهومات شيء يبعث على التباكي. ولكن يلاحظ كيركجورد بحق أنه في اللحظة التي تتدخل فيها الحرية، بكل ما تنطوي عليه من عنصر لا عقلي، فإن الأشياء لا تبقى على البساطة التي كانت عليها، ويصبح البرود والاطمئنان الهادىء اللذان يتسم بهما النظر العقلي المنفصل عن الواقع والحياة... مستحيلين. والواقع أن مشكلات الوجود جميعاً مشكلات عاطفية، ـ والعاطفة التي تحددها ليست سوى **الدراما التي تبتدىء عليها حرية يجب أن تمارس نفسها في المخاطرة والقلق**. وفي هذا أيضاً ما يمكن أن يفسر المكان ويبين الدور الذي تقوم به مفهومات الخطيئة والذنب والسقوط في المذاهب الوجودية. والواقع أن هذه المفهومات التي هي هنا وقائع يعيشها الإنسان تفرض نفسها بنوع من الجبر Fatalité حين نتعرض للواقع الوجودي: فهي لا تنفصل في الحقيقة عن فكرة الحرية، ـ وقد أثبت كيركجورد ذلك إثباتاً قوياً في تحليلاته البديعة التي ضمنها كتابه: «مقال في اليأس» بأن ربط بين القلق ومولد الحرية.

فكيف لا نستطيع من هذه التحليلات جميعاً أن نحتفظ بشيء؟ إن الحرية الوجودية عند يسبرز وسارتر وهيدجر ـ تلك الحرية التي أخفت معناها الحقيقي نزعة تصورية، تبدو لنا غنية بما فيها من حقيقة عميقة، علينا أن نستخلصها ونوضحها. ولتحقيق هذا الغرض لا بد أن نمرّ بمرحلة تجريد لتصور عن «الإنسان بوجه عام»، وأن نسلم بمفهوم كلي وضروري عن «الطبيعة الإنسانية» باعتبارها المطلق الذي نقدر بالنسبة إليه قيمة الإنسان ونحدد الدلالة الأخلاقية للمواقف الوجودية التي تقدم إلينا مستعينين بتحليلات تمتاز بثراء وعمق يبعثان على الإعجاب حقاً. ولكن إذا كان هذا معناه في الواقع، أن الماهية تسبق الوجود «**منطقياً**»، بالنسبة إلينا، فينبغي أن نفهم في بساطة أن **الإنسان لا يصبح هذا الإنسان المعين إلا على أساس طبيعة تحدده أولاً**. وإضافة إلى ذلك فإن هناك دليلاً واضحاً على ذلك لا يسوغ رفضه. وجان بول سارتر نفسه ـ كما رأينا ـ لا يكف على الرغم من مبادئه ـ عن الإشارة إلى ذلك الدليل.

ومع ذلك يعترض سارتر على هذا بقوله[1]: «ماذا يمكن أن تكون طبيعة إنسان ما، خارج ما هو عليه عينياً في وجوده الحاضر؟» ومن الحق أنه لا توجد طبيعة إنسانية «خارج» الذوات العينية التي تحققها في صورة مفردة. بيد أنه يوجد **في هذه الذات نفسها** شيء يكون **كلية عينية** Totalité concrète، وهذا ما يجعله إنساناً (لا حصاناً أو شجرة تفاح) ويجعله «هذا» الإنسان بالذات.

فلنضف إلى ذلك، أن هذا هو نفسه ما يسمح لنا ـ بمعنى آخر ـ أن نقول أيضاً إن الوجود يسبق الماهية، من حيث **أن الوجود المفرد العيني يمكن ويجب عليه ـ على أساس الطبيعة التي تحدده ـ أن يحقق بوجوده ـ بالمعنى الإيجابي ـ ماهيته الفردية**.

وعلى كل إنسان أن يحقق نفسه، وأن يمنحها، بمجهوده الحر الوجود العيني الذي يجعلها هذا الإنسان المعين. والموجود الكائن ـ على عكس ما يؤكده جان بول سارتر[2] ـ لا يستنفد بأكمله في الوجود، **لأن** ماهيته الإنسانية تربو دائماً على وجوده؛ فهو دائماً أكثر ـ على نحو ما ـ مما هو عليه، من حيث أن طبيعته تشتمل على كل ما يصير إليه عينياً. **وهو لا يستطيع أن يوجد إلا داخل هذه الإنسانية نفسها التي تحدده وتحاصر إمكانياته جميعاً، في ذات الوقت الذي يجعلها تمتد إلى ما وراء جميع تحققاته التي يمكن أن تنطوي عليها هذه الإنسانية**. وهكذا نستطيع أن نقول: «كن ما أنت» كما نستطيع أن نقول أيضاً: «كن ما تصير إليه»، لأن معنى صيرورتي الوجودية متضمن فيما أنا عليه جوهرياً، وليس لهذه الصيرورة قيمة إنسانية إلا بمقدار ما توجهها حرية هي عملي في أشد صورة شخصية وهي وجودي الأشد أصالة ـ وذلك بعد أن تتغلب على الحتميات البيولوجية، وظروف الحياة العرضية.

وفي هذا السياق الميتافيزيقي تتخذ مفاهيم الحرية والخطيئة والسقوط والخلاص ـ تلك المفاهيم التي حللها الوجوديون تحليلاً غاية في الدقة ـ كل معناها وكل قيمتها. والواقع أن الإنسان حر، وبين يديه مصيره الخاص. وهو ـ باعتباره ذاتاً أخلاقية ـ صانع ماهيته الفردية. وعلى هذا الأساس، فإن الأمر يرجع إليه في أن «يحيا وجوده». بيد أن ذلك يتحقق في الحدود التي تضعها طبيعية أو ماهية قد أعطيتا له في البداية. ولقد ألح يسبرز بحق ـ على صفة «المعطى» هذه التي تتحد مع الوجود والحرية اتحاداً لا انفصام له. ولكن سواء تعلق الأمر بحدود أو بمعطى، فإن هذين ليسا هنا ضروباً من القهر تكبل الحرية: وإنما هما على العكس من ذلك، ليسا سوى مظاهر لحرية ليست حرية في ذاتها ولا حرية خالصة ـ كما يريد سارتر ـ وإنما هي حرية **«الإنسان»**. وهذه الحرية ـ تمارس نفسها ـ من جهة أخرى ـ **في القلق والمخاطرة**. وهي تشعر باستمرار ـ في كل مرة تكون فيها حقيقية ـ بالرهان الذي يقدم عليه وبوطأة القوى الغريبة عنها التي تعوق انطلاقها في آن واحد. وهي تدرك في حركة واحدة ـ أنها **لا متناهية ومتناهية معاً**: ففيها نوع من اللامتناهي، الذي أدركه سارتر جيداً، والذي هو

---

(١) المادية والثورة في مجلة «العصور الحديثة» المجلد الأول، عدد ٧، سنة ١٩٤٦، ص ٢١.

(٢) الوجود والعدم، ص ٥٣.

ماهية حريتها نفسها؛ بيد أن هذا اللامتناهي ـ وفي هذا مفارقة أبرزها كيركجورد ـ له حدوده وشروطه: وذلك أن حريتنا خاضعة لضروب من الاستعباد، واستقلالنا تبعية لغيرنا notre autonomie est dependance فكيف نميط اللثام عن هذا السر؟ إن بسكال يحيلنا إلى الإيمان، ـ والواقع أن كل حل عقلي هـو غير كاف. غير أنه يجوز لنا في مستوى الماهيات أن نلاحظ أن **الحرية الإنسانية ـ التي هي لا متناهية باعتبارها حرية ـ لا يمكن إلا أن تكون متناهية من حيث هي إنسانية**، وأنه على هذا الأساس يرتبط الصراع والقلق وإمكان الخطيئة بممارسة الحرية نفسها.

هذه هي الحقيقة التي نستطيع أن نكتشفها في الوجودية، تلك الحقيقة التي عبر عنها في سجل عاطفي يتطلب تأويلاً، وبمفهومات مصطبغة بصبغة الوجود الفردي تشير دون أن تعبر، أو هي تعبر تعبيراً سيئاً أو خاطئاً، حين تريد أن تنتقل إلى المستوى الأنطولوجي. ولكن هذه الحقيقة، على العكس من ذلك، تفرض نفسها بقوة تبعث على الدهشة عندما نعود بالتجارب التي تظهر تلك الحقيقة دون أن توضحها، إلى التصورات الميتافيزيقية التي تتغذى منها سراً. وهذا يمكن أن يفضي بنا إلى أن نتصور ـ بحسب ما يتمناه جبرييل مارسل ـ إمكان قيام فلسفة تكون في الواقع واقعية concrète بمنابعها، وغنية بكل التجربة الإنسانية التي تمنح من الحياة المفردة مباشرة، ولكنها في الوقت نفسه تحرص على أن تكتمل إلى ميتافيزيقا حقة. ذلك لأن المثالية ليست هي وحدها التي صرفت التفكير الفلسفي عن التجربة الحية، فقد كان هناك اتجاه دائم في الفلسفة إلى البدء من تجربة مبتذلة تندرج داخل تخطيط ما. وتأخذ مكانها دون قلق في تصورات من اليسير تناولها والتصرف فيها باستمرار. وعلى العكس من ذلك، أفضت مكتسبات المعرفة الوضعية بالفلاسفة في مجال علم الكون (الكوسمولوجيا) إلى أن يعطوا إلى وقائع التجربة انتباهاً أشد. غير أن الإنسان الواقعي المتعين كثيراً ما تُرِك للأخلاقيين والروائيين في ميدان الأخلاق حيث تجد الوجودية أرضها المختارة، **وظل التصور الفلسفي للإنسان فرعاً من مفهوم (عن الطبيعة الإنسانية) نظري غير واقعي وفقير على صورة غير عادية.**

ولا شيء أشد كشفاً لهذه النقطة من موقف «كانت» الذي يسود في الواقع كافة المفهومات الأخلاقية في القرن التاسع عشر. إذ أن كانت يعتقد في الواقع أن الفلسفة الأخلاقية «لا تستمد أدنى استمداد من معرفة ما يكون عليه الإنسان» وأنه ينبغي عليها أن تكون «قبلية apriori » تماماً[1]. والحجج التي يسوقها «كانت» لدعم رأيه هي أولاً أن «جميع المفهومات الأخلاقية «قبلية»، ومنبعها ومستقرها في العقل، وأن هذه المفهومات لا يمكن أن تؤخذ منْ طريق التجريد من أي معرفة تكون تجريبية وبالتالي عرضية» ـ ثم هو يسوق بعد ذلك هذه الحجة، وهي أن «القبلية l'apriorité الكاملة التي تتسم بها المفاهيم الأخلاقية هي وحدها القادرة على توكيد كرامتها وعلى ضمان وظيفتها باعتبارها مبادىء عليا، وكل ما نضيفه

---

(١) أسس ميتافيزيقا الأخلاق، القسم الثاني، طبعة دلبوس، باريس، دلجريف، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

إليها من عناصر تجريبية ينتقص من تأثيرها ومن القيمة المطلقة للسلوك الإنساني، ـ وأخيراً فإنه لا بد للأخلاق إذا فهمناها الفهم الصحيح من أن تنطبق على «كل كائن عاقل مطلقاً»، وعلى هذا الأساس يجب استنباط القوانين الأخلاقية جميعاً من المفهوم الكلي للكائن العاقل مطلقاً»[١] ولكن لا بد لي أن أقول ـ على ما في ذلك من مجازفة بانتهاك ما تستحقه ذكرى «كانت» من احترام ـ إن هذا التصور يفضي إلى اللامعقول. ومن المؤكد ـ على أية حال ـ أن تلك الماهية اللازمانية essence intemporelle التي يزعم «كانت» أنه يقننها، تتجاهل في وضوح ضروب الصراع والقلق التي تكتنف هذا الإنسان المتعين الذي هو وحده الإنسان الحقيقي. **فالوجودية تعود بنا إذن إلى الحقيقة الإنسانية وتدفعنا إلى معالجة المشكلات الحقيقية التي تلاحق إنسان الحياة اليومية.** ونحن نعتقد أن هذه فائدة كبرى بالنسبة إلى فلسفة الإنسان.

وربما كانت هناك منفعة أخرى، وهي الإلحاح على الذاتية subjectivité، أعني على ما يميز الكائن الإنساني عن عالم الأشياء objets. فلقد سيطر السعي وراء الموضوعية على القرن التاسع عشر كله، باعتبار أنها الصورة الوحيدة الممكنة والصحيحة للمعرفة. ونحن نعرف المنزلة prestige التي تمتعت بها هذه «النزعة العلمية» scientisme أو هذه «المادية» Materialisme وكيف وجهت طائفة كبيرة من الأبحاث لمعالجة مشكلات الحياة والأخلاق، ووجهت علم النفس وعلم الاجتماع جميعاً وفقاًلمنهج علوم الطبيعة. وكل من نزعة علم الاجتماع التي نادى بها دوركايم ومذهب السلوكية Behaviourisme وهما النزعتان اللتان طالبتا في قوة بما «للوضعية» من ميزة شاهدتان على هذا الاتجاه إلى إنكار الذات sujet لمصلحة الموضوع objet، وإنكار الشعور لمصلحة السلوك وإنكار الحياة باسم الميكانيكية mecanisme، وإنكار الفردية في سبيل ما هو جماعي collectif. ولم يعد الإنسان بعد أن فهم على هذا النحو سوى شيء بين الأشياء، وأحيلت كافة المشكلات الإنسانية إلى مسائل إحصائية، أو تجارب معملية.

وفي مقابل هذه الإحالة لكل ما هو إنساني إلى موضوعية الشيء أو النظرية ترفع الوجودية عقيرتها مطالبة بحقوق الذاتية subjectivité وما للذات وللموجود من قيمة مطلقة لا ترد إلى شيء آخر ـ ونحن قد لاحظنا بأية قوة وحماس تناول كيركجورد وبسبرز ومارسل موضوع الذاتية بالتفصيل، وكيف أن آراءهم حول هذه النقطة تنضم إلى آراء برجسون وبلوندل ولا فيل. **فلقد شرعت الوجودية ـ باعتبارها رد فعل لا بد منه ضد المادية العلمية ـ في إبراز حقيقة**

---

(١) من الحق، أن «كانت» يوافق على أن الأخلاق «التطبيقية» تلجأ إلى الأنثروبولوجيا (علم الإنسان). بيد أننا نرى ما في هذا التصور للأخلاق من غرابة، ونعني به التصور المتعلق بكائن عاقل مطلقاً. ذلك أن موضوع الأخلاق «ليس ما هو عاقل بالمعنى المطلق، وإنما موضوعه «الحيوان العاقل» الذي هو الإنسان، بل أكثر من ذلك هذا الإنسان بالذات، الذي هو «بيير» أو «جان». فلو أننا سلمنا بوجهة نظر كانت، باعتبارها مفهوم «الكائن العاقل» المجرد من الفكرة النوعية للإنسان، فإن الأمر لا يكون ـ هنا عند الإنتقال إلى هذا الإنسان ـ مجرد «تطبيق» المبادىء القبلية لأخلاق «الكائن العاقل» ens rationale، بل لأخلاق متميزة من حيث النوع.

الذاتي وفي العودة بالموجود إلى الشعور بتفرده ورد معنى المسؤولية التي لا سبيل إلى التنازل عنها إليه، تلك المسؤولية التي يجب أن يأخذها على عاتقه في المخاطرة والالتزام الشخصي. وهذه على ما نعتقد انتصارات رائعة، وشروط جوهرية للغاية إذا أردنا إقامة نزعة إنسانية جديدة، يكون الإنسان بالنسبة إليها ذلك الموجود الذي يضاف إلى الطبيعة additus naturae ، الذي يعلو على عالم الموضوعية الخالصة، ويحمل في الوقت نفسه وفي تماسك تام ثقل مصيره الخاص وثقل العالم.

ومما لا ريب فيه أن رد الفعل كان ينطوي على تطرّفات. ولقد لاحظ أمانويل مونييه بحق[1] أن «ردود فعل التوازن تبدأ دائماً بتطرف مضاد». والواقع أن التاريخ يقنعنا بصدق هذا القول بما لا يدع زيادة لمستزيد. والوجودية قد قامت لكي تعارض المادية بالقول بأن هذا العالم الذي يبدو موضوعية متكتلة ساحقة هو نفسه من «أجل الإنسان». وهيدجر وسارتر على حق بمعنى ما في تأكيدهما أن «العالم إنساني». ولكن هل هو إنساني فحسب؟ فنحن نرى هنا ـ على سبيل المعارضة ـ انتقالاً خطراً في تجاوزه الحد: فالعالم الذي هو إنساني، يصبح إنسانياً فقط، ولا شيء غير ذلك. والذاتية ـ في حركة منها مضادة للمادية، تبتلع الموضوعية وتلتهمها. وفي مكان الإحالة الموضوعية الهدامة تجيء نزعة ذاتية متطرفة بحيث لا يمكن إدراك أية حقيقية تحتفظ بها أشياء العالم للإنسان المرتد إلى ذاته. ولقد لاحظنا عملية استغراق الخارج في الداخل عند هيدجر وسارتر، كما رأينا أيضاً ـ كنتيجة فيها مفارقة ـ أن سيطرة الذاتية ـ مع أنها منطقية تماماً، قد أدت (حتى لا تغرق في نزعة وهمية كلية) إلى وضع العالم المعتم المليء الذي للوجود في ذاته وللوجود الغفل، خارج الذات. وحتى عند «سارتر» يتم تطهير الذاتية من كل عنصر موضوعي إلى درجة تستحيل معها إلى العدم. ومع ذلك فإن هذه النزعات المتطرفة لا تجعلنا ننكر الفوائد الأكيدة التي يمكن أن نصل إليها بالعودة إلى الذاتية، لأنه يجب أن يتحقق توازن جديد بين المفاهيم والوقائع التي لا تنفصم عراها فيما يتعلق بالموضوعي والذاتي. فإذا كان من الحق أن التوازن انتصار دائم للفكر الإنساني، فإننا لا نستطيع أن نشك في أن المذاهب الوجودية على الرغم من النزعات المتطرفة التي اتجهت إليها سوف تسهم إن لم يكن في تزويدنا بهذا التوازن، فعلى الأقل في إسداء النصيحة بالبحث عنه.

ونحن نقول مثل هذا القول أيضاً فيما يتعلق «بتجربة الغير» l'expérience de l'autre التي أهملتها الفلسفات القديمة أشد الإهمال وتجاهلتها غاية التجاهل النظريات الإجتماعية المعاصرة ـ التي تحيل الفرد إلى موضوع في عالم الموضوعات. ومن الجلي، أنّ الأهمية التي تتخذها تجربة «الوجود ـ مع» mit - sein في الوجودية مرتبطة بالكشف عن الذاتية. فإذا كان الموجود ذاتاً في جوهره فعلى أي وجه نتصور العلاقة بين الذوات، أو، إن شئنا القول

---

(١) إمانويل مونييه: مدخل إلى الوجوديات، طبعة، دنوئيل، باريس، ١٩٤٧، ص ٨٧.

«الإتصال بين شعور وآخر»[1]؟ ونحن قد رأينا كيف أن هذا الاتصال مستحيل، في رأي هيدجر وسارتر. يقول سارتر: «إن الذاتيات متعذرة المنال تماماً، وهي تظل منفصلة بعضها عن بعض إنفصالاً أساسياً»[2] وماهيات العلاقات بين شعور وشعور آخر ليست هي الوجود ـ مع mit- sein ، وإنما هي الصراع»[3]. كما ينبغي أن نلاحظ أيضاً أن «هيدجر» في هذه النقطة يمضي إلى أبعد من سارتر، إن صح هذا القول ـ لأن الصراع بين الأشخاص والذوات (ويمكن أن نعتبره إن لم يكن من ذلك بد صورة من صور الاتصال) لا مكان له في مذهبه. بل إن كل شيء فيما يتعلق بالموجود الحقيقي يرد إلى عزلة تامة يائسة. وكل جماعة تتحقق من وجهة نظره ـ على مستوى «الناس» و «الوجود الزائف» تلغى الشخصية، وتحول الآنية إلى شيء من أشياء العالم.

وثمة عيب خطير في تحليلات هيدجر وسارتر ـ تلك التحليلات التي تبعث على الإعجاب بقوتها وعمقها وصدقها أيضاً في الإطار الضيق الذي طبقت فيه ـ وهذا العيب هو أنها جزئية ومتميزة، كما أنها أهملت مظهراً رئيسياً في العلاقات بين الذوات. ولقد كان لهذه التحليلات على الأقل فضل اجتذاب الانتباه إلى مجال غني بالعلاقات القائمة بين الأشخاص وكان لها بسبب نقصها نفسه ـ الفضل في إثارة البحث والمضي قدماً إلى الأمام في طريق أُهْمِل إهمالاً شديداً حتى ذلك الحين، وهي أيضاً تطالب بتوازن يتحقق من طريق التقاء الأضداد، وفقاً لأمنية بسكال وكيركجورد. ويُمكن أن تسهم إسهاماً قوياً في تحقيق هذا التوازن تلك الآراء التي طورها يسبرز وبرديائف، وعلى الأخص جبرييل مارسل والتي تصحح العيوب، وتسد الثغرات الموجودة في تحليلات سارتر وهيدجر.

وقد أوضحنا كيف أن جبرييل مارسل ـ بعد أن عاد إلى تناول النقد الواقعي للكوجيتو الديكارتي ـ أثبت أنه من المحال تعريف «الأنا» على طريقة المثاليين، من حيث أن «الأنا» بوصفها شعوراً خالصاً بالذات. ذلك أن «الأنا» لا تكون لذاتها إلا عن طريق تراجع بالنسبة إلى ذاتها يجعلها تبرز من حيث هي شيء آخر. ولكن هناك ما هو أكثر من ذلك، إذ أني لا أكون «حضوراً» حقاً بالنسبة إلى ذاتي إلا حين أضع حقيقة الغير، أي حين أكون بالنسبة إلى غير، مفتوحاً وتحت تصرفه في عزم وتصميم. ويكتب جبرييل مارسل قائلاً[4]: «إن الغير من حيث هو غير لا يوجد بالنسبة إليّ إلا من حيث أكون مفتوحاً له (من حيث هو أنت)، ولكنني لا أكون مفتوحاً بالنسبة إليه بمقدار ما أكف عن تكوين نوع من الدائرة مع نفسي، دائرة أضع في داخلها الآخر، أو بالأحرى

---

(١) راجع الكتاب البديع الذي ألفه موريس نيدونسل Maurice Nedoncelle تحت عنوان La réciprocité des consciences Aubier, Paris, 1942.

(٢) الوجود والعدم، ص ٤٩٨.

(٣) الوجود والعدم، ص ٥٠٢.

(٤) الوجود والملك، ص ١٥٥.

فكرته: ذلك لأن الآخر، بالنسبة إلى هذه الدائرة، يصبح فكرة الآخر، وفكرة الآخر ليست هي الآخر بوصفه آخر، إنها الآخر من حيث هو علاقة بي، من حيث هو مفكوك من، محلول الأوصال أو في طريقه إلى ذلك». والانغلاق على نفسي يحولني إلى موضوع فأنتقل من مستوى الوجود إلى مستوى الملك، الذي هو مستوى الأشياء. فأنا في هذه الحالة أملك نفسي، ولكنني في نفس اللحظة أغلق على نفسي وأعزلها، لا بالنسبة إلى الغير فحسب، بل حتى بالنسبة إلى نفسي أيضاً. ومعنى أن أكون مقلقاً على نفسي indisponibls ، هو أن أكون بحسب المعنى الصحيح الشائع «مشغولاً بنفسي occupé de soi »[1]. أعني، أن أكون «ممتلئاً بنفسي plein de soi » بنفس المعنى الذي يكون به الوجود ـ الموضوع être - objet أو الوجود في ذاته l'être en soi ـ عند سارتر ـ ممتلئاً، متكتلاً، مظلماً، معتماً.

فأنا لا أصل إذن إلى المعنى الكامل الصحيح لشخصي إلا بالسلوك الذي يتسم بالكرم والبذل. فمن طريقهما يصبح حضور الآخر بالنسبة إليّ مبدأ للتعمق والإثراء. وفي كل مرة تستقر العلاقات بين الأشخاص والعلاقات الاجتماعية على مستوى الصداقة، الذي هو حوار على صورة عميقة وشفافية بالنسبة إلى نظرة الغير، وأيضاً في كل مرة نتخلى فيها بالتالي عن تحفظاتنا التي لا تكف عن دفعنا إليها شهوة الملك العنيدة (روح التملك التي يندد بها الصوفية، كما أنها بلا شك أيضاً اسم من أسماء الخطيئة الأولى) فإننا نحقق الواحد بواسطة الآخر على نحو خفي، وكل واحد يقوم بذلك في نسيان الذات الذي هو أعلى نقطة في شخصيتنا. وهنا أيضاً نجد أنفسنا راضين بفقدان أنفسنا.

هذه هي الثروات التي ندين بها للوجودية. بيد أننا نستطيع أن نرى، كأن الأمر يتعلق بجرد «مادي» إلى حد كبير نوعاً ما، بينما نحن بصدد الوجودية، من حيث هي كذلك، في صورتها وروحها. وعلى هذا، فنحن نقبل فيما يتعلق بهذه النقطة، أنه من الممكن أن نتصور، بالمعنى الوجودي نفسه، ولكن دون رفض للميتافيزيقا التي تحدد هذا المعنى في مبدئه (إذ أن الميتافيزيقا لم تقبل بما هي كذلك، لا عند هيدجر، ولا عند سارتر)، أنه من الممكن أن نتصور **ديالكتيكا للوجود يتركز في عناد حول الوجود الفردي الأشد عينية ويسعى إلى الكشف في هذا الوجود الفردي نفسه، عن أعمق معنى للحياة الإنسانية**. وهذا هو مطمح الوجودية واتجاهها. بيد أننا نستطيع أن نأمل في إرضاء هذا المطمح إرضاء أفضل، والتوغل إلى أبعد من ذلك في هذا الاتجاه. حتى نبلغ النقطة التي يكمل عندها الوصف والتحليل وأن نأمل إرضاءه في **«ميتافيزيقا للوجود العام»** métaphysique de l'être .

وفي الحد الأخير لهذا «الديالكتيك» (الجدل) الذي لا نريد أن نسجل ها هنا غير مراحله

---

(١) الوجود والملك، ص ١٠٥.

الجوهرية، يكون الوجود معطى باعتباره نوعاً من **المفهوم التجريبي** مماثل للمفهومات التي تعبر بها العلوم الوضعية عن الثروة الوفيرة المتراكمة من التجارب التي تصدر عنها تلك العلوم[1] والواقع أن وجودي العيني ـ عندما أدركه في أعمق صوره، وأشدها فردية ـ يبدو لي أنه مجرد «حاضر خالص، بل هو يبدو لي أيضاً أنه مشتبك في صيرورة مستقطبة **بواسطة طبيعة لا أكونها حقاً إلا حين أجعلها توجد**. فأنا أسير باستمرار وبمعنى ما ـ كما يلاحظ جبرييل مارسل بحق ـ من وجود فردي إلى وجود فردي آخر: فأنا أحمل معي كل ما أنا عليه» ـ ولكنني أحمل معي في الوقت نفسه «ما قد لا تكون عليه حياتي». إن وجودي مشدود نحو شيء يتجاوز وجوده الفعلي الذي هو ـ مع ذلك ـ هناك على نحو ما، ولكنه من حيث أنه ليس موجوداً بعد، على حد تعبير سارتر، أعني أنه قابل للوجود بواسطة المجهود الذي تبذله حريتي. وإذن فهناك في وجودي نفسه، عمق عليه أن يجد نفسه في صميمه، وأن يتكشف عن نفسه بأن يفتح معاقلها. و «أنا» ي الفعليّة غارقة في طبيعة تفرض عليها معناها واتجاهها في وقت واحد، طبيعة تحدد «ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في وجوده»، إذا كان لا بد أن يكون ما هو[2].

وهكذا نستطيع أن نقول ـ دون أن ننتقل من مستوى التحليل الوجودي (وعلى أساسَ من الأوصاف الفينومينولوجية من ذلك الطراز الذي أعطاه لنا سارتر ومارسل) «إن الوجود والحياة لا يتطابقان» وإن «حياتي وكل حياة بسبب شيء من تغير الاتجاه يمكن أن تبدو لي غير متكافئة بتاتاً مع شيء أحمله في نفسي وأكونه على التدقيق» ولكنه بتأثير حريتي نفسها يكون الموضوع الرئيسي لرهان، وهو يتطلب من جانبي اختياراً حاسماً. وضرورة هذا الاختيار تبدو أمامي بدورها ـ إذا أدركت معناها لا على طريقة الاستدلال والتجريد بل على الطريقة الوجودية ـ **تجربة تبعية مزدوجة** double dépendance. فأنا من ناحية، أدرك نفسي مرتبطاً بطبيعة هي الكثافة العينية لوجودي كموجود، إن صح هذا التعبير، وهذه الطبيعة هي التي تحدد لي تحديد الأمر ـ معنى فعلي واتجاه حياتي ـ ومن ناحية أخرى فإن هذه الطبيعة نفسها التي علي أن أوجدها ـ تبدو لي باعتبارها **مشاركة في الوجود**، كأنها قطعت وفصلت على نحو ما في نسيج الوجود غير المحدود، وهي على هذا الأساس فرع في مجموعة من العلاقات التي تحددها تحديداً عينياً. **فأنا وجودي، ولكنني لست الوجود**. وتبعيتي contingence بالنسبة إليّ حقيقة أعيشها في جميع اللحظات، وهي من حيث هي كذلك تدفعني دفعاً لا سبيل إلى مقاومته إلى البحث عن المنبع أو عن مبدأ هذا الوجود

---

(١) أنظر جبرييل مارسل في كتابه «من الإباء إلى النداء» ص ١٩٣: «لقد سلمت قبلياً قبل أن أستطيع تبرير هذا التوكيد في نظري تبريراً تاماً، بأننا كلما تعلمنا أن نتعرف على الوجود الفردي، من حيث هو كذلك، اشتد اتجاهنا، وكأننا مسوقون، نحو إدراك للوجود العام، بما هو وجود عام. وهذا تأكد طاغ، ولكنه غامض، هو تأكد يبدو لي أنه قد قادني إلى مسالك ضيقة كثيرة التعرجات حيث تعرضت لأن أضل طريقي، في كثير من الأحيان.

(٢) جان بول سارتر: الوجود والعدم، ص ٩٤.

الذي أنا عليه والذي لا يجد في نفسه نقطة الارتكاز للوجود الذي يكونه. **فأنا موجود ولا موجود؛ والوجود والعدم، يجتمعان فيَّ على نحو غامض، والمفارقة في هذه الثنائية الأساسية هي عقدة سائر الأسئلة التي أضعها ومصدر القلق الذي يعتصرني.** وعلى هذا فإن الوجود - إذا حُلِّل تحليلاً عينياً - يدفعني دفعاً قاهراً خارج الكُلِّية التي أنا عليها في اللحظة الحاضرة هو يدفعني من حيث العمق نحو طبيعة هي معنى وجودي وهي في الوقت نفسه قانون صيرورتي - وهو يدفعني من حيث الارتفاع نحو حد متعال يفسرني في نظر نفسي ويبرر وجودي.

فإذا كان للوجودية معنى، فإنما ينبغي أن نلتمسه في هذا الديالكتيك. لكن علينا أن نخلص هذا المعنى من الصور العاطفية التي تُغلِّفه، ومن النزعة التصورية التي تنم في كثير من الأحيان. وهو يتطلب الإيضاح من النور الذي يهبط من الآفاق الميتافيزيقية.

وأخيراً، فإن **الوجودية**، على ما هي عليه، وفيما يوجد فيها من «وجودي» حقيقي (وعلى هذا الأساس نستثني، في مؤلفات جان بول سارتر، كل ما هو بناء مجرد، ونظرية بحتة) **تبدو لنا على أنها منهج للتناول يتجه نحو مجال ميتافيزيقي أصيل، وهي تخضع فيه، من الأمام ومن الخلف، وعلى هيئة حركة وانجذاب - للباعث العميق، ولكنها لا تستطيع أن تقتحمه، لأنها قد سدت الطريق إليه بما وضعته من مبادىء خاصة بها.** ولكن، يبقى أن جميع التجارب التي يتحدث عنها المفكرون الوجوديون هي عند الميتافيزيقي تجارب ثمينة، غنية بمعناها ومرماها على وجه الخصوص. فهي تفتح الطريق أمام بحث يكون المقصود منه تحديد الشروط المطلقة للعمل الإنساني الحق وللغاية الأخيرة للإنسان في وقت واحد. وهذه التجارب لا يمكن أن تكون كاشفة عن المعنى العميق للوجود ولقيمة هذه الحرية التي تجعل من الإنسان صانع مصيره الخاص فحسب، بل هي تبرز أيضاً في ضوء ساطع تناهي الموجود من حيث جوهره وتبعيته فيما يتعلق بالوجود نفسه الذي يشارك فيه؛ «موجود» Existant بدونه لا يكون الوجود، ولا تكون وثبته الأساسية عبر تناهيه. . . لا يكون هذا ولا ذاك شيئاً معقولاً.

وهذا كله على ما نعتقد، هو ما نستطيع اكتشافه عند كيركجورد ونيتشه، وعند هيدجر وسارتر، وعند يسبرز، وعلى الأخص عند جبرييل مارسل. وإذا كانت هناك حقيقة يمكن أن نستخلصها مما لهؤلاء جميعاً من مؤلفات تذهب إلى «أن الفكر الميتافيزيقي في الدراما ومن خلال الدراما، يدرك نفسه، ويتحدد تحديداً عينياً in concreto[1] فهي حقيقة هذه الحاجة المطلقة إلى العلو التي تعمل في قلب الإنسان، وحاجته المطلقة في العجز الذي يوجد فيه - حين يعرف أنه متناه - إلى تحقيق ذاته بذاته وحدها، وكذلك حقيقة الضرورة التي يجد فيها نفسه للتفتح على هذا العلو، الذي كل ما في الإنسان وكذلك كل ما في الكون، بل الكون بأكمله، معلق به. إذ أنه

(١) جبرييل مارسل: «أوضاع السر الأنطولوجي وتناولاته العينية» ص ٢٧.

من المؤكد ـ كما يقول سارتر ـ أن أكثر النوازع تحديداً لطبيعة الإنسان هو نزوعه إلى أن يكون الإله ـ وهذا التوكيد بمثابة صدى للصيغة القديمة التي تؤكد «أن كل الموجودات تنزع إلى أن تتشبه بالإله». وإذا كانت هذه الحقيقة توحي بها الوجودية أو تومىء إليها ـ أكثر من أن تعبر عنها ـ وذلك في صورة تفضحها في كثير من الأحيان (وعلى هذا النحو نعتقد في الواقع أنها لا تستطيع إلا أن تومىء إليها)، فإنه ما من شيء يمكن أن يحول بين هذه الحقيقة ـ سواء لقيت تجاهلاً أو إنكاراً ـ وبين أن تصل بقوتها الخاصة إلى استعادة وجهها الحقيقي واسترداد كل معناها. وهكذا يمكن أن تبدو الوجودية المعاصرة ـ في نهاية الأمر ـ أنها التيار الفلسفي الذي كشف في وضوح تام عن هذه الحاجة وعن ذلك النزوع إلى الله الذي هو أعمق حقيقة، والذي هو بكل اختصار الحقيقة الوحيدة للإنسان، لأن كل شيء يرجع إليها.

تذييل

علم الظواهر [الفينومينولوجيا]

La Phénoménologie



علم الظواهر

(١)
الإبوخية الفينومينولوجية
أو التوقف الفينومينولوجي

يُعَدُ مذهب إدموند هوسرل، شأنه في ذلك شأن مذهب برجسون ـ «عودة» إلى «ديكارت»، عن طريق الكانتية Kantisme . بيد أن هذه العودة أشد وضوحاً وأكثر صراحة في الفينومينولوجية Phénoménologie منها في البرجسونية Bergsonisme كما أنه أكثر اتفاقاً مع جوهر المذهب الديكارتي.

وقد كانت فينومينولوجية هوسرل «منهجاً» méthode قبل أن تصبح مذهباً صريحاً Doctrine . ولقد قصد هوسرل ـ مبتدئاً بنقد الرياضيات ـ أن يكتشف أولاً طريقة تجعل في إمكاننا اكتساب حقائق أساسية وإثباتها بالبرهان: وعلى هذا الأساس كانت قاعدته الجوهرية من البداية هي أن يقصد إلى الأشياء ذاتها(Zu den Sochen selbst) لكي يتلقى منها ما يعرِّفنا إيّاها، وبالتالي أن يستبعد أساساً كل حكم سابق وكل نظرية سبق تصورها عن الواقع. هناك إذن مبدءان تتضمنها نقطة البداية هذه: مبدأ سلبي، وهو يتألف من **رفض كل ما ليس ثابتاً بالبرهان**، أعني مبرهناً عليه بحيث يبدو معه من المحال تصور نقيضه، ومبدأ إيجابي يتلخص في **الرجوع إلى الحدس المباشر في إدراك الأشياء**، من حيث أن هذا الحدس ـ وهذا الحدس وحده ـ هو الذي يمكن أن يكون المنبع الأول لكل يقين. التوقف époché والحدس intuition : هذان هما القاعدتان الرئيسيتان في المنهج الفينومينولوجي.

ومع ذلك، ينبغي ألا تقودنا كلمة «الاشياء» إلى الوقوع في الخطأ. فبفضل التوقف (أو

وضع كل ما ليس له مبرر جلي بذاته - وفقاً لهوسر - بين قوسين)، تكون الأشياء الوحيدة المعطاة لنا حقيقة هي «الظواهر» Phénomènes . وليس الوجود (أو «الشيء في ذاته») بالأمر البين بذاته على الإطلاق، - هذا مع أن «الشيء في ذاته» أو الوجود باعتباره «ظاهرة» هو أيضاً معطى كسائر الأشياء. **وهكذا يتكون مجال الحدس الفينومينولوجي من كافة الظواهر المعطاة للشعور**، أعني من كل ما يظهر على نحو ما وعلى أي أساس كان، وبالتالي مع إستبعاد كل المجال غير البين للوجود في ذاته الذي لا يظهر، ولا يقبل الظهور. وتنحصر مهمة الفينومينولوجيا في الكشف عن عالم الظواهر كله، ووصفه وصفاً محكماً، ومحاولة إدراك العلاقات التي تربط بين هذه الظواهر في الوقت نفسه، وهذا معناه - في جلاء - تجاوز الوصف الخالص **وتفسير الظواهر**، أو تحديد معناها. يكتب هوسرل قائلاً: «إن التفسير الفينومينولوجي يوضح «ما هو متضمن» (ce qui est impliqué) في معنى «المدرك بالفكر» cogitatum دون أن يكون معطى عن طريق الحدس بأن يتمثل للإدراكات الحسية التي هي بالقوة potentielles والتي تجعل غير الظاهر ظاهراً»[1]. ومن وجهة النظر هذه فإن كل نمط من أنماط الظواهر يتيح اصطناع مناهج خاصة للبحث والوصف والتأويل.

وإذن نستطيع أن نقول إن الفينومينولوجيا بوصفها منهجاً تبدو - لاول وهلة - أنها ضرب من الوضعية Positivisme ولكن هذا ليس معناه أبداً أنها تستبعد الفلسفة أو الميتافيزيقيا. فالواقع، أن الاتجاه الفينومينولوجي لم يتوان عن أن يصبح اتجاهاً ميتافيزيقياً حقيقياً. ومن جهة أخرى فإن المنهج - في حد ذاته - يتضمن «مذهباً». إذ أنه لما كانت «الإبوخية» عبارة عن وضع مجال الوجود كله بين قوسين، وكانت لا تترك أمام نظرة العقل سوى الظاهرة الخالصة، فإن فينومينولوجية هوسرل تتضمن نوعاً من المثالية، وتحيل الكون إلى أفكار cogitationes ، وإلى المضمون الباطني للشعور، ولا تعترف بنمط من المعرفة اليقينية سوى «**مشاهدة الماهيات**» (Wesenschau intuition des essences) والواقع أن هوسرل يتجه أكثر فأكثر نحو مثالية متطرفة.

ولو نحن أردنا بحسب رأيه أن نصل حقيقة إلى ما هو بين بذاته من حيث درجة اليقين، فإننا لا بد أن نطبق منهج الإبوخية لا على وقائع «العالم» فحسب، بل على «الأنا» الطبيعية le moi naturel وأفعالها أيضاً. أو بعبارة أخرى فإن «الكوجيتو» الديكارتو يقف دون وجه حق عند أنا جوهرية moi substantiel ليست بما هي كذلك، سوى شيء من أشياء العالم، وهي ليست الظاهرة الخالصة التي يعالجها المنهج الفينومينولوجي. وخطأ ديكارت، كما يحدده هيدجر[1] - بعد دلتاي Dilthey - هي أنه تصور عبارة «أنا موجود» sum في الكوجيتو وفقاً لنمط «وجود» «الأشياء» res ، مفترضاً خطأ أن المعقولية واحدة الدلالة univoque . والحقيقة، أن الأمر يتطلب

---

(١) التأملات الديكارتية، ص ٤١.

(٢) الوجود والزمان: ص ١٨٣.

«إبوخيه» أعمق من ذلك، هو يتطلب إبوخيه تدور حول الـذات التجـريبية sujet empirique وأفعالها الذاتية لإحالتهما إلى حالة الظواهر الخالصة. وبهذا وحده نصل إلى مجال **الشعور الخالص الترانسندنتالي (المتعالي)**، الذي لا تبقى فيه سوى الظواهر الخالصة المتعالية إلى جانب «الأنا» المتعالية التي هي في نهاية الأمر «الوجود» الأول اليقيني البين بنفسه الذي ينتهي إليه الارتداد الفينومينولوجي regression phénomenologique . والواقع، أنه من المحال أن نفترض أن «الأنا» المتعالية لا تكون هي نفسها سوى ظاهرة، إذ أنها حينذاك تشتبك في تسلسل لا ينتهي regression a l'infini ويجعل من عالم الظواهر بأكمله خيالاً صرفاً ووهماً مطلقاً.

ولكن هـذا ليس هو كـل شيء. إذ أنه لا يصـح أن يعد البحث الفينـومينولـوجي نفسه مكتملاً حين يكتشف «الأنا» المتعالية: فهذه «الأنا» - متعددة في الواقع من حيث أنها تشمل أو تتضمن سلسلة «الأنات» المتعالية الأخرى كلها. وهذه «الأنات» تؤلف، أعني أنها تحدد ظواهر الشعور المتعالي والطبيعي بكل ما فيها من تنوع. وإنما ينبغي أن يكون لها - وراء هـذا التعدد - مبدأ للوحدة، يكون هو المكوِّن الأول - أي «أنا مطلقة» تكون هي المكونة الكلية التي لا تتكون أبداً، والتي هي الله. **والله يحيا حياته الخاصة بأن يكوِّن - في أناه المتعالية وبواسطتها سائر الأنات المتعالية الثانوية بكل ذاتياتها التي تؤلفها، والتي تؤلفها بدورها.**

(٢)

الاختزال الماهوي Réduction éidétique

هذا هو مذهب هوسرل الفينومينولوجي في خطوطه العريضة. ولكي نحـدد ما في هـذا المذهب من أصالة، نذكر أولاً أنه رد فعل حاسم ضد النزعـة الأسمية المنحـدرة من «كانت»، وضد وضعية كونت. والواقع أن هوسرل يسلط أضواء ساطعة على هذه الحقيقة الرئيسية، وهي أنه لا يوجد سوى العيني (أو بعبارة أخرى الواقعة المحسوسة) الذي هو من معطيات الـواقع. ويمكن أن تصبح الماهية essence موضوعاً لمعرفة علمية، وأن تؤسس علم الميتافيزيقا. والطريقة التي يتبعها هذا العلم هي الاختزال الماهوي la réduction éidétique أو الاقتصار على فحص الماهية المعطاة في الظاهرة التجريبية المفردة. ومن وجهة النظر هذه، وهي جوهرية بالنسبة إلى الفينومينولوجيا، يتعارض مذهب هوسرل مع مذهب برجسون تعارضاً واضحاً. وليس من شك في أن الفينومينولوجيا تتبدى على أنها علم الشعـور science de la conscience . ذلك الشعـور الـذي تـريـد أن تتعمقـه حتى مبدئـه المـطلق، ويمكن أن نـظن أنها تلتقي عـلى هـذا النحـو بالبرجسونية. ولكن يبدو أن هذا الالتقاء ليس إلا مادياً، لأن الطرائق procédés التي تستخدمها كل منهما مختلفة تمام الاختلاف: فالحدس العينيّ في البرجسونية لا يفضي - من وجهة نظر هوسرل - إلا إلى المذاهب السيكولوجية psychologismes ، ولا يشتـرك في شيء مع «مشـاهدة الماهيات» wesenschaue في الفينومينولوجيا.

ولقد اعتقد البعض أنه من الممكن على وجه الخصوص مقارنة الحدس التوماوي (نسبة إلى القديس توما الأكويني) بالحدس الفينومينولوجي. فقيل أحياناً أنه في الحالتين هو حدس الماهيات. ومع ذلك، فالاختلاف بينهما ما زال كبيراً. وذلك أولاً لأن حدس الماهيات في التوماوية ناقص دائماً، **لأن المفهوم**concept **لا يعتبر في التوماوية شيئاً مستقلاً بذاته أو أنه شيء كامل**: والتصور لا يكفي نفسه بنفسه لأنه لا يمثل قط في رأي القديس توما ـ واقعاً فعلياً rélatité actuelle ؛ وليس بما هو كذلك شيئاً كاملاً مكتملاً، ذلك لأنه لا يمثل أبداً الموضوع بأكمله، لأنه شيء مجرد من الكمية (أو من الفردية) ومن الوجود. وهذا ما يعبر عنه مذهب التجريد، وما يجعل من المذهب التوماوي فلسفة موجودات، أكثر منها فلسفة ماهيات. أما في الفينومينولوجيا، فالأمر على خلاف ذلك تماماً: **فالإبوخية المتعالية تجعل من الفينومينولوجيا فلسفة ماهيات. . ماهيات مكتفية بذاتها وبذلك تكون حقائق كاملة، دون إشارة إلى الوجود** الذي لا يتدخل في الفينومينولوجيا إلا بوصفه ظاهرة ومعطى من معطيات الشعور. لا بوصفه حقيقة «في ذاتها» en soi . وهكذا يصبح «عيان الماهية» ـ من الوجهة النظرية ـ حدساً كاملاً مستغرقاً للموضوع، ويبدو من ثم أنه يكون مثالية متطرفة، في حين أن الحدس العقلي، في نظر القديس توما ـ وهو يرى أن الوجود قائم بالضرورة في نقطة البدء السابقة على إدراك الماهية التي تبقى دائماً شيئاً مضافاً إلى الوجود (لا شيء يوجد في العقل إلا وقد كان قبل ذلك في الحواس) ـ أساس لواقعية حقيقية un réalisme vrai قضيتها الجوهرية تنحصر في تأكيد **أن المعقولية الباطنة intelligiblité (أو وجهة نظر الماهية) تبدأ من الوجود الذي هي تحديد له، وهي تميل إلى الوجود (أو إلى الذات) الذي هو حد الحكم نفسه في وقت معاً**.

وأياً كان الأمر، فإنه من المستحسن الاقتراب من الحدس الفينومينولوجي عن طريق الحدس الديكارتي. على أن هوسرل نفسه يدعو إلى ذلك صراحة «بتأملاته الديكارتية». والواقع أن حدث «القواعد» Regulae يدور حول الماهيات الخالصة pures essences أو حول الطبائع المفردة الفطرية في الروح les natures singulieres innées à l'espirt . والعالم الديكارتي ليس إلا عالم ظواهر، وليس للوجود عند ديكارت ـ كما هي الحال في الفينومينولوجيا ـ قيمة إلا بوصفه ظاهرة، بمعنى أن الصلة بين الماهيات المدركة بواسطة العقل وبين الوجود «الموضوعي» صلة «خارجية» extrinsèque فحسب. أو هي قائمة على ضمان الصدق الالهي. وإذا كان عالم الماهيات لا يكفي ـ من حيث الواقع ـ فإنه يمكن أن يكفي على الأقل من حيث المبدأ. ويأتي الخلاف الرئيسي بين ديكارت وهوسرل من أن ديكارت يقف عند الأنا التجريبية كأنها شيء مطلق، بينما يتابع هوسرل الاختزال الفينومينولوجي إلى ما وراء الأنا التجريبية ليصل إلى «أنا» متعالية هي مبدأ العالم الذاتي كله، بل يصل إلى أبعد من ذلك أيضاً. . إلى «الأنا» بوصفها مكوِّنة كلية Constituant universel .

(٣)

الماهية والوجود L'essence et L'existence

ولكن ربما كان هذا التعمق أو التوسيع للديكارتية واحداً من الاتجاهات المنطقية التي يمكن أن تسير فيها. وفي هذه الحالة، لا تقوم الإبوخية الهوسرلية إلا بالاجابة عن كافة المقتضيات التي يتطلبها الشك الديكارتي، فتؤدي بالتوكيد المثالي إلى حده الأقصى.

وليس لنا أن ننقد هذا التوكيد المثالي هاهنا. ولكننا نستطيع أن نلاحظ في إيجاز أنه ـ على التحقيق عند هوسرل وديكارت على السواء ـ عبارة عن «مسلمة» postulat، أعني المسلمة التي تشمل الشك والابوخية، أو أنه منهج ـ إذا أردنا ـ يتحرك في داخل المذهب الذي يحتويه ضمناً. والحق أن وجهة النظر هذه كانت موضعاً للاعتراض. فقد كتب «ر. كريمر» R. Kremer[1] قائلاً: يبدو أن هوسرل في كتاباته الأخيرة على الأخص ـ لا يريد أن يتجاوز الامتناع الفينومينولوجي L'abstention phénoménologique وأن يغلق العقل على نفسه. ونستطيع أن نناقش هذه المسألة وهي: هل هذا الموقف الذي يبدو في وضوح أنه عودة إلى المثالية، موجود في القصد الأول لفكر هوسرل؟ ومن الممكن، بل من المحتمل أيضاً، أن الأستاذ في أعماق نفسه لم يتخلص من الناحية التاريخية أبداً من هذا التصور المثالي؛ على أنه، خلافاً لذلك لا يبدو أنه أمر يفرضه المنهج وتفرضه مقتضيات الموضوع. أليس الوجود معطى كما أن الماهية معطاة؟ ولما كان الوجود ـ من ناحية ـ قائماً في الوجود، بل لما كان هو المبدأ المحدد في الموجود ـ فإنه يطالب باستقلاله إزاء الشعور، وإزاء الماهية؛ ولما كانت الماهية والوجود ـ من ناحية أخرى ـ متضايفين، لأنهما مبدآن ناقصان للكينونة فإننا لا نستطيع أن نعالج الماهية معالجة وافية دون دراسة الوجود. وهكذا تعرض مشكلة الحقيقة في ذاتها من وجهة النظر الفينومينولوجية نفسها».

أما أن هذه المشكلة تعرض فأمر نحن على يقين تام منه. بيد أن المسألة هي أن نعرف «كيف» تعرض وفي أي اتجاه يمكن أن تُحلّ في سياق الفينومينولوجية الهوسرلية: فإذا كان وضع الوجود بين قوسين ليس بمنهجي وكفى، وكان أيضاً يقوم على عدم توفر البداهة البينة بنفسها apodicticité، فإنه يلزم عن ذلك أن الماهية تنزع إلى الاكتفاء بذاتها، كما هي الحال عند ديكارت، وللأسباب عينها. ويبقى من الحق أن الفينومينولوجيا لا تستطيع أن تهمل الوجود، الذي هو معطى أيضاً. ولكنها تصبح غير قادرة على أن تضفي على هذا الوجود المعنى «الموضوعي» الذي يناسبه: إذ أنه ينبغي عليها لكي تفعل ذلك أن تستنبط الوجود من الماهية بضرب من الحجاج الأنطولوجي، كالذي حاوله هاملان Hamelin في كتابه «العناصر الرئيسية للتمثل». وهذه المحاولة نصيبها الفشل مقدماً. ويبدو أن هوسرل لم يكن يريد أن يسلك هذا

---

(١) الفينومينولوجية، باريس، طبعة دي سرف، ١٩٣٣، ٦٩ ـ ٧٠.

السبيل. أما أن نقول إن الماهية بحكم أنها متضايفة مع الوجود ـ لا يمكن أن تعالج لذاتها على الإطلاق، باعتبارها حقيقة مكتفية بذاتها، فليس ثمة ما هو أصدق من هذا القول. بيد أن هذا يرجع في نهاية الأمر إلى تأكيد أن **الوجود معطى يقيني واضح بذاته كالماهية** essence ou quiddité ، وأن وضع الوجود بين قوسين، على النحو الذي تفهمه الفينومينولوجيا أمر محال تماماً. وعلى العكس من ذلك، فإن الظاهرة «**التجريبية**» التي تحيط بالوجود، لا تمثل في الفينومينولوجيا سوى تعين عرضي وغير عقلي للماهية، في داخل الشعور. **وهكذا لا يكون الوجود نفسه من وجهة النظر هذه، غير وجود ظاهري**.

والواقع أن هوسرل لم ينجح قط في إدراك «العلو»، أي إدراك تلك الظاهرة التي يتجاوز بها الشعور نفسه باستمرار متجهاً نحو العالم. والالتجاء إلى القصدية (أو الإحالة المتبادلة) l'intentionnalité التي هي أحد المنابع الكبرى لفلسفة هوسرل لا يغني شيئاً في هذا الباب، لأن القصد في السياق المثالي ـ الذي هو سياق هوسرل ـ ليس ولا يمكن أن يكون إلا تجاوزاً **نحو عنصر من عناصر العالم الداخلي**؛ ولا يمكن أن يكون «علواً» حقيقياً[1].

(٤)
وجهة النظر الوجودية

وإذا فهمنا الفينومينولوجيا بالمعنى الدقيق الذي أعطاه لها هوسرل، فمما لا ريب فيه أن منهج هيدجر وسارتر الوجودي على نقيضها تماماً. وقد كان هذا هو رأي هوسرل، الذي احتج على التحول العميق الذي فرضه هيدجر على آرائه الخاصة. بيد أن هيدجر يعتقد ـ من ناحيته ـ أن المنهج الفينومينولوجي يمكن أن يحتمل هذا التحول، أي أنه يستطيع أن يحتفظ بمعناه المنهجي الخاص داخل السياق الوجودي، بل ينبغي على الفينومينولوجيا أن تسير ـ «**من الوجهة المنطقية**» ـ في الاتجاه الوجودي.

وهذه هي نفس القضية التي يدافع عنها موريس ميرلوبنتي دفاعاً بارعاً في كتابه «فينومينولوجية الإدراك الحسي». فهو يكتب قائلاً: «الفينومينولوجيا هي دراسة الماهيات، وبحسبها تعود جميع المشكلات إلى تعريف الماهيات: ماهية الإدراك الحسي، وماهية الشعور مثلاً. غير أن الفينومينولوجيا هي أيضاً الفلسفة التي تضع الماهيات في الوجود، كما أنها لا تعتقد أننا نستطيع فهم الإنسان والعالم إلا ابتداء من «واقعهما الجامد» facticité . إنها فلسفة متعالية تضع

---

(١) يبين جان بول سارتر (الوجود والعدم، ٢٨٨ ـ ٢٩١) أن هوسرل لا يستطيع أن يفلت من «النزعة الأناوحدية» solipsisme ، لأنه إذا كان الوجود يرجع إلى سلسلة من الدلالات، فإن الرابطة الوحيدة التي يمكن تصورها بين وجودي ووجود الغير، هي «المعرفة». ووجود الغير ـ شأنه في ذلك شأن وجود العالم ـ ليس شيئاً أكثر من المعرفة التي لدي عنه.

«توكيدات الموقف الطبيعي» في حالة الإحكام المعلق en suspens ، لكي تفهمها، ولكنها أيضاً فلسفة يكون العالم بالنسبة إليها «موجوداً فعلاً» قبل التفكير، باعتباره حضوراً غير قابل للتحويل inalienable . وكل جهد تبذله فإنما هو للعثور على هذا الاتصال الساذج بالعالم بغية إعطائه وضعاً فلسفياً آخر الأمر»[١].

والواقع هو أن الاختزال الماهوي لا يمكن أن ينتهي تماماً. والسؤال الذي لم يكف هوسرل عن توجيهه إلى نفسه بصدد إمكان إكمال الاختزال يدل دلالة واضحة على أن الإخفاق أمر محتوم. والسبب العميق لهذا الإخفاق هو أننا مهما فعلنا ومهما كان وضعنا للوجود بين قوسين وضعاً صارماً، فإننا دائماً في العالم و «أفكارنا تتخذ مكانها في التيار الزماني الذي تسعى إلى الإمساك به». وما من فكرة تستطيع أن تضم فكرنا كله، اللهم إلا فكرة العقل المطلق الذي لسنا إياه لأن اختزالنا يبقى إشكالياً. ويلاحظ هوسرل، في الكتابات التي تركها بعد وفاته ـ أن «الفلسفة عبارة عن بدء مستمر». فما معنى هذا إن لم يكن معناه أن **التفكير الأساسي هو بالضرورة شعور بالاعتماد على موقف يحدد جزءاً جزءاً كل مجهود لإدراك نفسه**. وهكذا «يكون الاختزال الفينومينولوجي الذي هو أبعد من أن يكون صيغة لفلسفة مثالية ـ كما اعتقدنا ـ صيغة لفلسفة وجودية: ولا يبدو «الوجود في العالم» In - der - Welt - Sein الذي قال به هيدجر إلا على مهاد من الاختزال الفينومينولوجي»[٢].

وبهذه الطريقة نفسها، تتنازل الفينومينولوجيا عن طموحها إلى توضيح وجود سابق ـ كما فعلت الأنطولوجيات القديمة دون أن تصيب في ذلك أي نجاح. فهي تتفتح على عالم هو في صميمه «أساس الوجود» fondation de l'être وتحقق لحقيقته. ولا ريب أنه من الممكن الاعتراض بأنه ينبغي أيضاً تحديد كيف يكون هذا التحقيق «ممكناً»؟ وبذلك نرد من جديد إلى عالم من الممكنات أو من الماهيات، أو إلى «عقل» سابق في وجوده على عالم الموجودات. غير أن موريس ميرلوبونتي يجيب بقوله «إن اللوغوس الوحيد الذي يسبق وجوده وجود أي شيء آخر هو العالم نفسه، والفلسفة التي تخرجه إلى الوجود الظاهر لا تبدأ بأن تكون «ممكنة». فهي فعلية أو واقعية كالعالم الذي هي جزء منه، وما من افتراض تفسيري يمكن أن يكون أوضح من ذات العقل الذي به نأخذ من جديد هذا العالم غير المكتمل لكي نحاول إضفاء الطابع الكلي عليه والتفكير فيه. . . وليس العالم والعقل مشكلة؛ فلنقل ـ إذا شئنا ـ إنهما يتسمان بالسر، بيد أن هذا السر يعرفهما، ولا سبيل إلى تشتيتهما بواسطة «حل» ما، لأنهما خارج الحلول جميعاً. والفلسفة الحقة هي التي تتعلم من جديد النظر إلى العالم، وبهذا المعنى يمكن أن تكون قصة مروية دالة على العالم «بعمق» لا يقل عن العمق الذي يتصف به بحث في الفلسفة. وحينئذٍ

---

(١) موريس ميرلوبونتي، «فينومينولوجية الإدراك الحسي»، باريس، جاليمار، ١٩٤٥، ص ١١.

(٢) نفس المرجع، ص ٩ من المقدمة.

نمسك مصيرنا بأيدينا، ونصبح مسؤولين عن تاريخنا بتأملنا، وكذلك بالقرار الذي نلزم به حياتنا، وفي الحالتين، يتعلق الأمر بفعل عنيف يختبر صدقه بالممارسة»[1].

وهكذا نستطيع أن نقول إن «الفينومينولوجية، باعتبارها كاشفة عن العالم - تستند إلى نفسها أو هي تتخذ أساسها من نفسها». ولما كانت هذه الفلسفة لا تكتمل أبداً، لأن السؤال الذي توجهه إلى نفسها لا نهاية له حقاً، فإن مسلكها الانتقالي الذي يدل على أنها لن تعرف قط إلى أين تسير، هذا المسلك ليس علامة على الفشل، بل هو على خلاف ذلك صورة تقدمها نفسه الذي هو الكشف باطراد - دون أمل في استنفاده - عن السر المزدوج المتضامن للعالم والعقل[2].

ملاحظات تكميلية

منذ اكتمال هذا العمل وتمام تكوينه، ظهرت عدة مؤلفات هامة لم يكن من الممكن الإفادة منها، أو حتى الإشارة إليها. فقد نشر نصان رئيسيان لهيدجر باللغة الفرنسية: أحدهما الكتيب «عن ماهية الحقيقة» Vom Wesen der Warheit (de l'essence de la vérité) ، ترجمة وتقديم الفونوس دي فيلنس وفالتربيمل، (لوفان - باريس، ١٩٤٨): والآخر «خطاب إلى جان بوفريه» (ترجمة جوزيف روفان) في مجلة «الينبوع» Fontaine عدد ٦٣)نوفمبر ١٩٤٧، ص ٧٨٦ - ٨٠٤). ويمكن أن يؤخذ هذان النصان على أنهما شرح للإشارات الأولى الواردة في كتاب «الوجود والزمان» Sein und Zeit ، ولكنه شرح موجه كما لاحظ أ. دي فيلنس بحق (ص ٩) «في أفق»، وتبعاً لخطة، أصبح لا يتجاوب معهما كتاب «هيدجر» «الأول». والنتائج الجديدة التي توصل إليها هيدجر - في هذين النصين - تحتم على الإنسان أن يشعر بأن نتائج كتاب «الوجود والزمان» ليست سوى مرحلة - وإن تكن مرحلة جوهرية بلا ريب - في البحث عن الأساس النهائي للحقيقة. وحتى صيغة هذه النتائج التي وردت في «الوجود والزمان» - وهي النتائج التي لم يفطن أحد للوهلة الأولى إلى قيمتها بوصفها مرحلة وسيطة - هذه الصيغة يمكن أن تبدو أحياناً على ضوء شروح هيدجر، أنها قابلة للنقاش إلى حد ما. أما فيما يتعلق بـ «الخطاب إلى جان

---

(١) نفس المرجع، ص ١٥ - ١٦ من المقدمة. . - ويذكر - ميرلو بونتي أن هذه الصيغة توجد في المؤلفات التي تركها هوسرل بعد وفاته.

(Rûckbeziehung der Phänomenologie auf Sich sclbst).

(٢) نشر أ. دي فيلنس في الكتاب الذي اشترك في تأليفه مجموعة من الكتاب تحت عنوان «الاختيار والعالم والوجود» (كراسات الكلية الفلسفية، باريس، آرثو، سنة ١٩٤٨)، ص ٣٧، ٧٠ - نشر دراسة واضحة تمام الوضوح عن العلاقات بين الفينومينولوجية والوجودية، وفي هذه الدراسة يعرض مذهب هوسرل في نشأته وتطوره التاريخي، وهو المذهب الذي لم نقم بعرضه نحن أنفسنا إلا بمناسبة الحديث عن «التأملات الديكارتية».

بوفريه» (وهو خطاب ليس لدينا منه سوى فقرات)، فإنه يرد على سؤال عن الطريقة التي يمكن أن تربط بها نظرية للأخلاق بالأنطولوجيا عند هيدجر. بيد أن «هيدجر» يحرص في هذه الرسالة أيضاً على استبعاد عدة اعتراضات وجهت إلى مذهبه في «الوجود والزمان». ونكتفي بأن نذكر هنا أن هيدجر يحتج مرة أخرى على اتهامه بالإلحاد، ذاكراً أن هذا الاتهام يهمل من حيث المبدأ «العبارة التالية التي تقرأ منذ سنة ١٩٢٩ في مقاله عن «ماهية الأساس»، ص ٢٨. حاشية[1].
وهذه العبارة هي: «إن التفسير الأنطولوجي للآنية على أنها وجود - في - العالم، لا يحسم لا بمعنى سلبي ولا بمعنى إيجابي، إمكانية أن يكون الإنسان على صلة بالله، أو متجهاً نحو الله Zu Gott) (Sein » ويضيف هيدجر (ص ٧٨٢) أننا لكي نحل مشكلة الصلة بالله ينبغي أولاً «أن نسمع وأن نفهم» ابتداء من حقيقة الكينونة (لأن «الكينونة» هي مصير destin الفكر) وماهية ما هو مقدس، وأن نفهم ابتداء من هذه الماهية، ماهية الألوهية، التي نستطيع بفضلها أن نحدد مضمون كلمة «الإله» Dieu. وعلى هذا ينبغي أن ندخل في اعتبارنا هذه الشروح. ولكننا نستطيع أن نمضي في الاعتقاد بأن الملاحظات التي تشير إليها هذه الشروح - وهي ملاحظات واردة في حاشية على كتاب «ماهية الأساس» - لم تكن بلا شك، منيرة للموضوع، كما أنها تقدم لنا مشكلة جديدة ولا تقدم لها حلاً.

ومن المؤلفات النقدية، نذكر على وجه الخصوص، الدراسة الممتازة التي قام بها جان بوفريه عن «مارتن هيدجر ومشكلة الحقيقة» وهي الدراسة التي تسبق «خطاب إلى جان بوفريه» المنشور بمجلة «الينبوع Fontaine » ص ٦٣.

٢ - وعن جبرييل مارسل، وكارل يسبرز، نشر بول ريكير كتاباً من الطراز الأول (جبرييل مارسل، وكارل يسبرز - فلسفة السر، وفلسفة المفارقة Philosophie de mystère et philosophie du paradoxe) وبفضل هذا الكتاب يمكن استخلاص معنى كل من هاتين الفلسفتين المتجاورتين - المختلفتين أيضاً - استخلاصاً واضحاً عن طريق المقارنة المستمرة -. ولنذكر أخيراً ظهور كتاب «عن الحقيقة» Von der Wahreit من تأليف يسبرز (بيبر، ميونيخ - ١٩٤٧)، وهو الجزء الأول من «المنطق الفلسفي» وكذلك مقاله عن «لا شرطية الخير، والشر» (Das Unbedigte des Guten und das Böse ، الذي ظهر في مجلة «Wandlund» الكراسة الثانية.

الفهرس